عاشق المخطوطات

قراءة فى أعمال يوسف زيدان التراثية

د. سكرم أمين أبو كرم   حاتم السيد مصيلحى

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض ﴾

صدق الله العظيم

دار الأمين

طبع • نشر • توزيع

القاهرة : ١٣ شارع البركة الناصرية
(من نوبار) السيدة زينب - لاظوغلي
ت : ٧٩٥٤٣٧٦ ف : ٣٩٠٠١٣٠
ص.ب:١٣١٥ العتبة ١١٥١١

الجيزة : ١ شارع سوهاج من شارع
الزقازيق (خلف قاعة سيد درويش)
الهرم - تليفون : ٥٦٣٤٦٩٩
ص.ب:١٧٠٢ العتبة ١١٥١١

جمهورية مصر العربية

الطبعة الأولى

١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

رقم الإيداع ٢٠٠١/٣١٥٩

ISBN : 977-279-310-5

التنفيذ الطباعي : دار الأمين للطباعة

الغلاف : محمد احمد سليمان

الإهــــداء

.. إلى الأم

المقـــــدِّمـــة

مما لاشك فيه أن **التراث** لفظ له دلالات عديدة ، منها أنه : **ذاكرة الأمة** التى تحتاج دائماً إلى **الترميم** و **التعديل والتطوير** ومن أهم دلالات اللفظ، أنه يشير إلى **الميراث الثقافى** الذى يتركه السلف للخلف .

وكلمة **تراث** تعنى : **الميراث** . وقد وردت فى القرآن الكريم جامعةً بين الميراث الدينى والثقافى ، كما فى قوله تعالى فى دعاء زكريا عليه السلام ﴿يَرِثُنِى ويَرِثُ من آل يعقوب﴾ (مريم/ ٦) ، وهذه إشارة إلى وراثة النبوة، والعلم ، والفضيلة . وهناك إشارات قرآنية لوراثة الاعتقاد ، والإيمان بالكتب المنزلة قبل القرآن .

ومن ثَمَّ ، يتضح لنا أن **التراث العربى الإسلامى** هو ما ورثناه عن آبائنا لكى يكون عوناً لنا فى نسج خيوط الموروث مع خيوط العصر، نسج اللُّحمة والسَّدى . والفائدة المرجُوَّة من ذلك هو الحفاظ على كياننا العربى الطبائع، والإسلامى الخصائص .

ونرى أنه ليس الهدف من التراث أن نعتنى بالماضى ، ونصير فى حالة جامدة . ولكن علينا أن نستمدَّ من تراثنا دفعاً لحالة ديناميكية تتفاعل مع الواقع، فتعدٌّ له وتطوره وتنطلق إلى المستقبل ، وبذلك يمكن أن نتناول الثقافات والحضارات الغربية، ونحاورها ونستوعبها، دون أن نفقد هُويَّتنا الخاصة وثقافتنا المميزة .

أمَّا بخصوص هذا الكتاب فيدور حول كتابات وفكر الأستاذ الدكتور **يوسف زيدان** الذى التقيت به منذ قرابة عقدين من الزمان ، حين التحقنا

بالدراسات العليا بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ، وفى وسط الجمع تعارفنا .. وسِرْنَا نَتَلمَّس دروب التراث. بدأنا بالتراث الروحى الفسيح (التصوف) الذى تمتزج فيه الفلسفة بالدين والأدب ، ويختلط فيه الفكر بالوجدان . وتوالت الأيام، وتعاقبت السنوات ، وازداد الاهتمام بالعديد من الشخصيات والموضوعات الصوفية .. ثم مالبث أن انتقل يوسف زيدان إلى الاهتمام بتاريخ العلوم العربية الإسلامية عامة، والطب خاصة ، وانْصَبَّ جُلُّ اهتمامه على شخصية علاء الدين (ابن النفيس) القرشى ، فحقّق له العديد من الكتب التى نالت التقدير والجوائز .

ونُنبِّه القارئ إلى أنه لم يكن هدفنا من هذا الكتاب، أن نقدم دراسة نقدية شاملة ومستفيضة لمؤلفات يوسف زيدان ، فمؤلفاته وأبحاثه عديدة ولا يمكن أن تُدْرَس فى كتابٍ واحد . وخاصةً أنها متنوِّعة بين التأليف ، والتحقيق، والفهرسة ، والدراسات النقدية ، وتحتاج إلى العديد من الدراسات المتأنية، وهذا ما نؤجِّله لوقت لاحق .

ولكن هدفنا من هذا الكتاب أن نقدمَ قدوةً فى العمل التراثى لمحبى التراث ومريديه ، وأن نُبيِّن ملامحَ المشروع التراثى عند يوسف زيدان، خاصةً أنه تجاسر وأقدم على تحقيقٍ لكتاب **الشامل فى الصناعة الطبية** لعلاء الدين (ابن النفيس) القرشى وهو موسوعة طبيةٌ صيدلانية كبيرة تُنجز فى أربعين جزءاً .. وفى الوقت ذاته أخذ منعطفاً جديداً فى العمل التراثى ، حيث انشغل مؤخراً بالحاسوب و الإنترنت ، فى محاولة مبهرة لإنعاش العمل التراثى وتوظيفِهِ فى خطاب معرفى معاصر ، يُعنى بإظهار تراثنا العربى الإسلامى -وجمالياته- للعالم كله ، وتلك خطوة جديدة .. جريئة ، فى عشق التراث.

وقد اشتمل كتابنا هذا على ستة فصول، أوردنا فيها الكثير من النصوص

التى كتبها ، لكى يعايش القارئ خصوصيات النص بأسلوب **يوسف زيدان** حيث إن النّص هو انعكاسٌ مباشر لفكرِ المؤلّف ومنهجه .

وقد تناولنا فى الفصل الأول **التراث** بكل أبعاده ومراميه وقضاياه ومحنته قديماً وحديثاً ، ومناهج التحقيق والفهرسة ، وتوصلنا إلى النموذج الذى يعمل به **يوسف زيدان** وتناولنا هذا النموذج بنظرة نقدية .

وفى الفصل الثانى تناولنا **التراث العلمى** والذى دار حول شخصيتين عظيمتين أولهما : علاء الدين على بن أبى الحرم القرشى (ابن النفيس) الذى كان محور اهتمام الباحثين قديماً وحديثاً ، وتوّج هذه الاهتماماتِ كمّاً وكيفاً: **يوسفُ زيدان** بإعادة اكتشاف (ابن النفيس) .. وثانيها شخصية **ابن الهيثم** الذى حقّق له رسالة علمية طريفة هى : مقالة فى ماهية الأثر الظاهر فى وجه القمر.

أما الفصل الثالث فقد عالجنا فيه مصطلح **التصوف** ومعالمه وقضاياه، وتحدثنا عن طبيعة التصوف ، وتعريفاته ، ومعالم الطريق الصوفى ، وأهم القضايا التى كانت محور اهتمام الباحثين مثل : الإنسان الكامل ، الكرامات، والأحوال والمقامات .. وهى القضايا التى أسهم يوسف زيدان فى تطوُّر البحث فيها .

وفى الفصل الرابع عرضنا **أعلامَ التصوفِ** الذين كانوا محور اهتمام **يوسف زيدان** من خلال مؤلفاته ، وتحقيقاته ، ودراساته .. أمثال : عبد الكريم الجيلى ، عبد القادر الجيلانى ، نجم الدين كُبْرَى .. وغيرهم .

أما الفصل الخامس ، فقد آثرنا أن يكون للأدب الصوفى، حيث تحدَّثنا فيه عن العوامل التى أدَّت للانفجار اللغوى الذى قاده الحلاج فى محنته، والجهود التى أتت من بعده لتطور هذه المجهودات وعلى رأسها (نص الغوثية) الذى هو

محل شكٍّ واختلاف بين الباحثين .. وقد أوردنا فيه بعض النصوص التى حقّقها يوسف زيدان من شعر : عبد القادر الجيلانى، والتلمسانى، وعبد الكريم الجيلى.

أما الفصل السادس والأخير فهو للنظرات النقدية ، وقد تعرضنا فيه لاهتمامٍ آخر من اهتمامات **يوسف زيدان** وهى الموضوعات التراثية والفكرية والأدبية التى تثير الكثير من الإشكالات منها .. تعرُّضه للتوحيدى ، ومؤلفات زكى مبارك ، وعبد الرحمن بدوى، ونقده لبعض النماذج الأدبية للغيطانى والشعر الصوفى عند الإمام أبى العزائم والشاعر أحمد الشهاوى؛ عارضاً للعديد من الموضوعات التى اختار أن يتناولها من زوايا نقدية وفلسفية .

وكانت فكرة هذا الكتاب قد بدأت فى ذهن حاتم مصيلحى بعد أن قرأ معظم أعمال يوسف زيدان وتابع نشاطه لعدة سنوات، وقد بدأ فى عمل الكتاب مستعرضاً محتوى مؤلّفات وتحقيقات يوسف زيدان .. ثم جاءت قراءاتى النقدية لهذا المحتوى ، عبر فصول هذا الكتاب الذى وضعنا صورته الأخيرة معاً.

وإنا لنرجو لهذا الكتاب أن يكون عوناً للباحثين والنابهين فى طريقهم نحو اكتشاف تراثنا المجهول .. من خلال ملامح مشروع تراثى عظيم ، هو مشروع يوسف زيدان .

دكتور / كرم أمين أبو كرم

الإسكندرية فى أواخر ١٩٩٩م

الفصل الأول

التُّرَاثُ العَرَبِيُّ

قضايا ومناهج

تمهيـد :

يُعَدُّ التراث مِنَ الأُمور التى تحمل فى مكنونها الكثير والمثير ، وسط المتغيرات العالمية ، والسباقات المعْلُومَاتية التى غَزَت أرجاء المعمورة ، وبات العَالَمُ قريةً واحدةً يتأثر بعضُه ببعضٍ ، ويحارب بعضه بعضاً بشتى الوسائل والطرق دفاعاً عن الهوِيَّة بكل مكوناتها ، فى حين يتحدث المثقفون عن عزلتنا الفكرية ، ويتجهون بها مباشرة إلى ما يشكون من قصور اتصالنا بجديد الفكر الغربى ، وقَلما نجد من يشكو عزلتنا عن ماضينا نَحْن بما يحمل من جذور ذاتنا ومُقومات شخصياتنا وهُويَّتنا ..

فأضحى التراثُ بالنسبة لَهُم كائناً مبعوثاً من العُصور السحيقة. مخيفَ المنظر ، أشعث أغبر .. يَسْعَى بَيْنَ جنبات الطريق بغير هدىً ينفر منه الناس ويُولون منه الأَدْبَار .. ولو أنهم نفضوا عنه التراب ، وأصلحوا من هندامه .. وأخرجوه إلى الناس لاستفادوا منه الكثير . ولَعَمُرَت عقولهم بأسس بناء الحضارة التى لاغنى عنها لأى شعب يريد أن يرقى ويصل بنفسه إلى العالمية.

ونرى مع من يرى أن العالم الإسلاميَّ منذ بدايات القرن التاسع عشر أى خلال مائتى عام ، مازال يبحث عن هُوِيته ولاشك فى أنها مدة طويلة بل إنها أطول كثيراً مما ينبغى . لأن حركة التقدم إذا كانت سريعة ، فالأجدر أن تكونَ حركةُ اللحاق بها أسرع . وبالتالى فإن سؤالاً هَاماً يفرض نَفْسَهُ : ما الذى يجعل حركة العالم الإسلامى بطيئة فى الإسراع نحو التقدم والبحث عن هُوِيَّته ؟

ونجيب على ذلك بأن التّمزقَ السِّيَاسِيّ بينَ دول العَالم الإسلاميّ شديد، ومحاولات الأخذ بأسباب التقدم الحقيقى متفاوتة ، ومعظم الطّاقات الإنسانية الخلاقة مُهْدرة ، والإحساس العميق بضرورة الانطلاق شبه غائب . وإن وجد فلا تتاح له وسائل التنظيم والقدرة على التوجيه ليتمكن من أداء دوره الفعال فى حركة المجتمع[١] .

ومن ثم ظَلَّ تراثنا مجهولاً بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالات ويؤكد ذلك **يوسف زيدان** الذى عَدَّ التراث من وجهة نظره "مجهولاً بحكم الواقع الإحصائى . وذلك لأن إحصاء ما نُشِر من تراثنا مُحَقَّقاً أو بدون تحقيق- ومقارنته بما لم يزلْ مخطوطاً ، وبما ضاع مع الزّمان ؛ يَدُل على أن نسبة المنشور المعلوم من التراث لايزيد على خمسة بالمائة من مجموع التراث أو أقل من ذلك وعلى ذلك فالجانب الأعظم من تراثنا مجهول ، لأنه رَهين النُّسَخ الخطيَّة الحبيسة فى خزائن المخطوطات ببلدان الشرق والغرب"[٢] .

كما إنه "مجهول" بحكم الوعى به ، وذلك لأننا حِيْنَ ننظر فى أَعْمَال الأساتذة المعاصرين الذين قَدَّموا رؤيةً للتراث ، أو بحسب ما نسميه اليوم قراءات التِراث ؛ لانجد فى مراجع هؤلاء الأساتذة مخطوطةً واحدةً ، ومعنى هذا أنهم اعتمدوا على المنشور المعلوم . ليكونَ هو (المقروء) بينما هذا المنشور لايمثل إلا أقلَّ القليلِ من جملة التراث .. وهكذا تأتى القراءاتُ متضاربةً ، مردودةً ؛ لأنها

---

(١) طاهر (د. حامد) : الفلسفة الإسلامية – مدخل وقضايا (دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٩) ص ٤٠٣ .

(٢) زيدان (د. يوسف) : التراث المجهول – إطلالة على عالم المخطوطات (دار الأمين ط١ ١٩٩٤) المقدمة ص ز .

أغفلت الشق الأكبر ، المخطوط من التراث[١] .

كما إنه مازال "مجهولاً بحكم منطق الإلغاء والتغييب ، هذا المنطق الذى سَادَ اليوم وأباد النظرة الموضوعية للتراث .. وذلك لأن تراثنا رحيب متنوع لكن التوظيف المعاصر للتراث يقتضى الانحياز التام لجانب من التراث وإلغاء الجانب المقابل لهُ "[٢] . ويدلل على ذلك قائلاً :

بأن " بعض البلدان التى تأخذ بمذهب مُعَيَّن ، تؤكد مذهبها وتنشر كتب المتون والشروح حَوْله ، وتُلغى لصالحه تراث الفرق الإسلامية الأخرى، وفى بلد آخر يكون الانتصار للمذهب السَّلفى والترويج لكتب ابن تيمية ومن سار على نهجه من علماء الحنابلة ؛ فى الوقت الذى يصل إلغاء التصوف إلى حَدِّ الحظر والمنع ومخاصمة دور النشر العربية التى تقوم بطبع كتب الصُّوفية . ولايقف الأمر عند حد الحكومات وجماعات المصلحة . بل يتعدى منطق الإلغاء والتغييب إلى أفراد الناس سواء من المتخصصين أو عوام الخلق ، فبعض الذين تخصصوا فى دراستهم وتوفروا على تراث فرقة أو شخصية كبيرة فى التراث ينحازون تماماً إلى ما دَرَسُوه ويهدرون لصالحه كل مالا يوافقه ؛ وقد يصل الإلغاء والتغييب عندهم إلى حَدٍّ مَرَضِى"[٣] .

ويضيف إن "تراثنا مازال مجهولاً بحكم اغترابنا عَنْهُ ، وذلك لأن التراث العربى الإسلامى ظل ممتداً فى الزَّمان والمكان رَدْحاً طويلاً من الوقت فمر بمنحنيات كثيرة وارتفع وانخفض فى معدلات التَّحضر و لم يعرف ثبات الأَحْوال،

---

(١) المرجع السابق ، نفس الموضع .

(٢) المرجع السابق ، ص ح .

(٣) المرجع السابق ، نفس الموضع .

لكنه لم ينقطع .. حتى جاءت الحملة الفرنسيَّة ، ومن بعدها الاستعمار ، فَلَوت أَعنَاق الأجيال الجديدة ، بقوّةٍ بعيداً عن تراثها المتصل؛ موجهةً لها ، بنفس القـوَّةِ نحو سياق الحضارة الغربية المعَاصرة ، فكان ماكان من تقسيم الدول الإسلامية وفقاً لأغراض الغرب ، وتحقير التراث .. وغير ذلك من مظاهر الاغتراب عن (التراث) الذى صار عند هؤلاء لَيْس مجهولاً فحسب بل هو مذموم مكروه مرتبط بالتخلف الحضارى"(١) .

ويستطرد قائلاً إن "تراثنا مازال مجهولاً بحكم انعدام الخطة المنهجية للتعريف به ، وذلك لأنه بعد انقضاء الفترة النشطة في نشر التراث .. صار نشر التراث اليوم عملاً تجارياً لدى دور النشر . ودعائياً لدى أصحاب الأغراض، غَثَّاً لدى المرتزقين من متأخرى المحققين . رديئاً فى ثوب طباعته، وبالقطع ، فهناك استثناءات قليلة"(٢) .

ونرى أن مؤسساتنا الثقافية ، ليست على قدر كافٍ من الوعى بتراثنا، فهى تسير كالخط البيانى أرتفاعاً وانخفاضاً ، فى اهتمامها بنشر التراث المخطوط، وإسناد تلك المهمة إلى أهل الخبرة .. بالرغم من أن الاهتمام بالتراث هو من علامات التقدم ، انتظاراً لغدٍ أفضل .

فَلأبُدَّ أن نعى التراث وعياً موضوعياً علمياً ، ونتمكن من قراءة التراث قراءةً جيدةً وصحيحةً تكشف عن حقيقة تكوين العقلية العربية الإسلامية، وهكذا نتلمس ملامح شخصيتنا الحضارية على نحو دقيق لا يركن إلى إصدار

---

(١) المرجع السابق ، ص ح .

(٢) المرجع السابق ، ص ط .

الأحكام الإطلاقيّة العَامة استناداً إلى وقائع جزئية ؛ فيسعى الوعى المعاصر لاكتشاف رؤية (الماضى) على نحو متكامل، فيكون وَعْيه هذا مقدمة لفهم الحاضر وقاعدة لاستشراف المستقبل[1] .

وتراثنا المخطوط ثرى بتنوعه وكمه وكيفه ، وهو عند يوسف زيدان – كما نرى– يشكل هرماً بجوانبه الأربعة :

– الجانب الأول هو تناول قضايا وإشكالات التراث .

– الجانب الثانى هو فهرسة التراث المخطوط وتصنيفه لحفظه وصيانته.

– الجانب الثالث هو عرض ما فى تراثنا المجهول من الأفكار والفنون حتى نتلمس التعرف عليه ، والتقرب منه .

– الجانب الأخير ، المهم ، هو تحقيق ونشر التراث المخطوط .

وهذا ما نتناول ملامحه فى الصفحات التالية .

* محنة التراث :

أ – محنة التراث قديماً :

فى البداية لابد أن نطرح تساؤلاً وهو : أين ذهب كل ذلك التراث الذى جَمَّعَتهُ أُمَّتُنَا فى عَصْرِ قيادتها للحضارة وعمرت دور كتبها بالملايين من ذخائره؟

ونجيب بأنه قد تعرض تراثنا لكثير من المحن الصِّعَاب منها القديم بأيدى أعدائنا ومنه الجديد بأيدينا وهذا ما سنتحدث عنه فيما بعد ؛ نعود إلى محنة التراث قديماً ، فقد تلف من تراثنا ذخائر لاتعوض أثناء الحملات الصليبية .. إلى

---

(١) المرجع السابق ، ص ى .

جانب ما حُمِلَ إلى الغرب منها مع الغزاة ثم لما انكسرت الموجات الصليبية على سواحل مصر والشام بفضل الجبهة الموحدة فى قلب المشرق الإسلامى.. لم تنج بقايا تراثنا من معارك الصراع المذهبى الذى احتدم ضِرَامُهُ على ساحة الدولة الكبرى حيثما أتيح لأصحاب مذهبٍ مجالُ نفوذٍ وسلطانٍ فألحوا على كتب خصومهم حرقاً وإتلافاً على ما يُسَجِّله تاريخنا السياسى والمذهبى ، ومع أن مثل هذا التدمير كان مُوجَّها بصفة خاصة إلى كتب المذاهب ، إلا أن لهب الحريق لم يكن يميز بينها وَبَيْنَ غيرها .. وقد كان الحكام المذهبيون يريحون أنفسهم بإحراق الكتب جملة لتعذر فحص الكثير منها ، إلا أن يتاح لهم – فى القليل النادر – مستشار رشيد ، ينقذ ذخائر التراث التى لاشأن لها بصراع المذاهب .

وبسبب هذا الصراع المذهبى لقيت مكتبة العزيز بالله، وكل دور الكتب بمصر الفاطمية ، مصيرها الفاجع مع سقوط الفاطميين وذهاب سلطانهم بعد أن عانت معها فترة قلق عاصف واحتضار بطئ سنة ٥٦٧هـ وفى وسط هذه المنازعات والاضطرابات المذهبية سطا الجنود على ذخائر الكتب فى مكتبة العزيز ودار العلم والجامع الأزهر ، فحملوا منها ما حملوا وباعوه فى الأسواق بأبخس الأثمان ، واتخذت جلودها الثمينة نعالاً ونجت بعض الذخائر بفضل عدد من أهل القاهرة ، تطوعوا بشرائها ليصونوا تراث العربيّة والإسلام . وتُوزِّعَتْ هذه الذخائر على المكتبات الخاصة وبعض الزوايا والمساجد الأهليّة .. وبعد سقوط الدولة الفاطميّة أُعيد فتح دار العلم ومكتبة الأزهر . لكنَّ نفراً من رجال الدين أشاروا على السلطان "صلاح الدين الأيوبى" بإتلاف تراث الفاطميين من الكتب لأن فيها ضرراً على الإسلام ، واستجاب لهم صلاح الدين فأمر بإتلافها . فيما عدا ما أنقذه وزيره "القاضى الفاضل " وقد أذن له صلاح الدين فى اختيار الكتب التى تخلو من الأهواء المذهبيَّة مطمئناً إلى خبرته وعلمه وأمانته . وبهذه

الكتب عُمِّرت مكتبة الجامع الأزهر . والمكتبة الفاضلية ، إلى جانب ما شُيِّد من مكتباتٍ أُلحقتْ بالمساجد التى أقبل المسلمون على بنائها للعبادة فكانت فى الوقت نفسه مدارسَ للعلمِ عمرت زماناً حتى دخلت البلاد مع العَصْر التركى مع ظلمات الليل[1] .

بينما كان كيانُ الأمة الإسلامية مثخناً بالجراح من أثر الفتن المذْهَبيَّة والتّمزق الشُّعوبى وتفكك القوى حيث وجدت القاهرة نفسَها وحيدةً وسط عالم يترنح حيث كان الإعصار المدمر الذى تهاوت حصون المشرق الإسلامى أمامه ودُمِّر فيما دُمِّر ما لايحصى من صروحنا العلميَّة وكنوز ثقافتنا ومعالم حضارتنا : في بخارى ونيسابور والرى وأصفهان ، ثم اكتسح هذا الإعصار (التتار) العراق فسقطت بغداد عاصمة الدولة الإسلاميّة سنة ٦٥٦ هـ ، وسقط معها التراث الإسلامى الكبير .. وكاد الأمر يُنهى كلَّ تراث العرب والإسلام لولا أن تصدت له الجبهة الموحدة فى مصر والشام لتحمى العروبة والإسلام وانكسرت أمواج التتار الزاحفة الهادرة ، عند عين جالوت سنة ١٢٦٠م ، وعكف رجال العربية والإسلام ، بعد الموقعة الظافرة الحاسمة فى عين جالوت يفتشون بين الخرائب عن ذخائر تراثنا فى بيت الحكمة، والمدرسة النظامية ، والمدرسة المستنصرية ، وغيرها من دور الكتب العامرة، وصروح العلم الشامخة فإذا بالنار قد أتت عليها ، وقُذف الباقى الناجى منها إلى النهر[2] .

لكن رُوحَ الوعيِ التى هزمت الصليبيين والتتار استطاعت أن تُملى على

---

(١) بنت الشاطئ (د. عائشة عبد الرحمن) : تراثنا بين ماضٍ وحاضر (دار المعارف ، ط٢، ١٩٩١م) ص ٣٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٣٥، ٣٦ .

أجدادنا دورهم الجليلِ فى تلك المحنة التى ضاع بسببها تراثنا وبتنا على شفا حفرة من فقدان الهويَّةِ ، فكان لمصر برجالاتها وعلمائها دورُ عظيمٌ فى حفظ ذاكرة الأمة حيث قام علماء مصر بتدوين الموسوعات والمطولات والكتب الضخمة فى شتى مجالات العلم .

وفى أقصى المغرب لم تنج مكتبة الزَّهراء وَدُور العلم بالأندلس من نفس المصير الذى لقيته دور المشرق ، وإن اختلفت الأسباب ، فبعد سقوط دولة العرب والإسلام بالأندلس على يد الإسبان الذين جُنَّتْ بهم العصبيّةُ الدينيَّةُ والقوميَّةُ ، فألحوا على صروح العلم والعربية ، تخريباً وتدميراً .. وحَوَّلوا المسجد الأموى بقرطبة إلى كنيسةً كاثوليكيّةً . واتخذوا مسجد **طليطلة** اصطبلاً لخيولهم، وأحرقوا خزائن الكتب العربية ، فلم يَسْلم ما جمعه أُمراؤها وأَلَّفه علماؤها من ألوف الذخائر . غير ما حمل إلى أوروبا ، أو هاجر مع المسلمين إلى المغرب ، وبَقِيَّة ضئيلة ظَلَّتْ مختفيةً حتى هدأت العاصفة وسكن التعصب الجامح فكانت هذه البقيَّة نواةً لمكتبة الإسكوريال بمدريد، أشهر مكتبة بإسبانيا فى العصر الحديث . ومن ثم غربت الشمس عن ديار العرب والإسلام من أقصى المشرق الأسيوى إلى أقصى المغرب الإفريقى، بحكم جبرية المصير لأمة واحدة .

وفى هذه الأثناء هان تراثُنا على قومنا وهم فى ثباتهم إبان العصر التركى ، وجهلوا قدره فلم يعودوا يرون فيه سوى ركامٍ هَيِّنٍ لاقيمة له . فسارع الأوربيون بجمع كنوز تراثنا عن طريق المعابر المختلفة .. وقد كان لخدام المساجد دور فى تبديدها وبذلها لمن يدفع أقل القليل من المال، وهكذا وقعت مخطوطاتنا وتراثنا فى أيدى الفرنجة . فكانت نقطة الانطلاق فى حركة الإحياء

(الرينسانس) التى بدأ بها تاريخ النهضة الحديثة فى أوروبا[1] .

ب- محنة التراث (حديثاً)

انشغل يوسف زيدان بمحنة التراث وسيطرت على فكره ووجدانه، فيروى لنا على أرض الواقع قضية ثقافية شغلت المثقفين لفترة ، وترجع وقائع هذه القضية إلى عام ١٩٩٣ ، حين دخلت سيارة نقل كبيرة إلى مقر الهيئة المصرية العامة للكتاب - حيث توجد دار الكتب المصرية العامرة بالذخائر من تراث مصر متمثلاً فى المخطوطات النادرة وآلاف الكتب - وكانت محملة بكمية هائلة من الكتب المختلطِ بعضُها ببعضٍ على غير نظام . مما يَدُل على حالة الفوضى التى صاحبت تحميل العربة بهذه الكتب .. وببطء دخلت العَرَبة وألقت حُمولتها أمام المفْرمة .. والمفرمة كما يعرِّفُها يوسف زيدان ، هى آلة رهيبة ذات شفرات حادة ، تقوم بفرم الورق الزَّائد عن الحاجة والمتَّسخ، وغير ذلك من القُمامة الورقيَّة ، فتقطعهُ إلى خيوط رفيعة تمهيداً لحرقه، أو إعادة تصنيعه مرة أخرى بشركات الورق التى تنتج الأنواع الرديئة .

ألقت السيارة حمولتها على الأرض ، فظهر على سطح الكومة العالية مجموعة من الكتب النادرة ، تلك الكتب التى أخرجتها مطابع بولاق الرائدة قبل عشرات السنين ، وتعد اليوم فى ندرة المخطوطات (فالطبعة الأصليّة من الكتاب لايمكن مقارنتها بطبعته المزوَّرة أو المصوَّرة) ومن تلك الكتب الأصليّة التى طفت مصادفةً على سطح الكومة : معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ستة مجلدات) تفسير الإمام القرطبى (عدة مجلدات) كتاب السياسة لأرسطو، فهارس مخطوطات دار الكتب المصرية ، كتاب علم الدولة .. إلخ ، وبمنتهى الرِّقة ، ألقى العُمَّال

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٣٧، ٣٨ .

بذلك كله –وغيره الكثير– داخل المفرمة .. فانتهى[1] .

وكان ذلك للأسف الشديد ضمن عمليات نقل وتطوير دار الكتب، فكان التطوير المزعوم سبباً فى فرم التراث وتمزيقه إلى أشلاء ورقية ، وقد دعا **يوسف زيدان** فى هذا مقالاته إلى التحقيق فى هذه الواقعة ، بشرط أن يكونَ التحقيق علنياً ، ولكن : لاحياةَ لمن تُنادى . واضطر ، ساخراً ، إلى ترديد مقولة الإمام الغزالى : **وماذا يجرّ عليك كل ذلك ، إلا معاداة أهل زمانك، فليكن الاشتغال بإصلاح حال نفسك هو الأوْلى .**

ولم يكن من صدى ذلك ، إلا كلمة بسيطة لرئيس الهيئة المصريّة العامة للكتاب ، ينفى فيها ، ويؤكد حرص الهيئة البالغ على التراث . وقد استسلم الجمع، وفترت همتهم إزاء هذه القضيَّة، وكأن ما حدث لم يحدث بالفعل، وعلى الرغم من ذلك ظل هذا الموْضُوع يُـؤَرِّق الدكتوْر زيدان إلى أن كانت الواقعةُ الكبرى التى يرويها لنا على النحو التالى: طيلة سنوات عديدة كانت تواجهه وقائعُ غريبةٌ، ومريبةٌ ، تَخُص محتويات دار الكتب المصرية من المخطوطات . ولكنه كان يقف أَمَامَها على بِسَاطِ حُسْنِ الظن (ثم اكتشف أنه كان بِساطَ السذاجةِ) على حَدِّ قوله .. فكان فى أحيان كثيرة يطلب مخطوطةً من محتويات دار الكتب لمطالعتها ، ويقدم للعاملين هناك رقمها المذكور فى المراجع ، فلا يأتى بها العاملون .. فتارةً يقولون إنها فى التّرميم وتارةً أخرى يقولون إنّ الرقم غير صحيح ، وثالثة يقولون إنها فى قِسم الميكروفيلم لعمل نسخة منها. ثم ظهرت الحقيقة بعد ذلك ، والتى رُويت له –وكنتُ شخصياً شاهدَ عِيَانٍ على

---

(١) يوسف زيدان : المتواليات ، فصول فى المتصل التراثى المعاصر (دار الأمين سنة ١٩٩٨م) ص ٧٠ وما بعدها ، جريدة الأهرام ، يوم ٢٢/ ١٠/ ١٩٩٣م .

هذه الرواية- عن طريق أمين مكتبةٍ (مصرى) كان يعمل بإحدى جامعات النفط، أنه وصَلته يوماً (من مصرَ) سبعةُ صناديق كبيرةٌ من الكتب . ونَبَّه عليه الإخوة النفطيون تنبيهاً شديداً بعدم فتحها . فدفعتهُ غريزة حُب الاستطلاع لفتحها ، إذ كان هُو المسئول عن استلام الكتب ، و لم يتلق تحذيراً من هذا النوع قبل ذلك .. فلما فتحها ، وجد فيها مئات المخطوطات .

تشكك يوسف زيدان فى رواية هذا الرجل ، وَعَدَّها حكايةً خياليَّةً نسجها خيالُهُ ، إلى أن لاحظَ أنَّ بعضَ اللامعين الذين يَعمَلون فى مجال المخطوطات، ويتصلون اتصالاً مباشراً بمخطوطاتنا .. هُم أعضاء فى مؤسسات غير مصرية، مؤسسات مشبوهة ، يقال إنها تتاجر فى المخطوطات . فانتابه خاطر يتهم هؤلاء اللامعين بتهريب مخطوطات مصر إلى البلاد الشقيقة ، وغير الشقيقة، ولحسن ظنه بهؤلاء اللامعين طرد هذا الخاطر عن رأسه .. إلى أن اتضحت الرؤية الخالية من الظنون ، فقام بتفجير هذه القضية فى الصّحافة المصرية وأثبت وأدَّى كل التقارير والمقالات أن تراثنا قد سُرق ونُهِبَ بالفعل ، وأدَّى ذلك إلى تأكيد الواقعة وأثبت أنها ليست محضَ افتراء وإنما هى حقيقة ملموسة .. تلك الحقيقة التى تقول :

إنه فى عامى ٦٧- ١٩٦٨ كان الدكتور السيد محمد '
الكتاب . حيث قام بتأليف لجنة من شباب الباحثين ا-
الماجستير ، والدكتوراة ، لحصر محتويات دار الكتب المص
فَأَحْصَوْا ماهُو على الرفوف ، فوجدوه يزيد بقليل على '
(سبعة وسبعين ألفاً) وفى عام ١٩٩٣ ، قام السيد النشار
فى دفاتر العهدة بدار الكتب المصرية إلا ٤٧ ألف مخطوط

فكتب ذلك فى رسالته للدكتوراة .. ويعقب يوسف زيدان قائلاً [1] :

ولكى يزداد الأمر وضوحاً فى الأَذْهَـان ، ينبغى أن نَقُوم بعملية حساب بسيطة ، فنعرف أن الذى اختفى هو ٣٠ ألف مُجلد مخطوط (ثلاثون ألف مجلد) مع الأخذ فى الأعتبار ما يلى :

أولاً : إن الحصْر الأوَّل كان حَصْراً فعلياً (على الرفوف) أما الحصر الثانى فقد اعتمد على سجلات العهدة ، و لم تسمح الإدارة للباحث بإحصاءٍ فعلىٍّ، ومنعته من رؤية المخطوطات ، مما يُفسح المجال للقول باحتمال أن يكونَ الموجود بالفعل من المخطوطات ، أقل مما هو مُدَوَّن الآن بدفاتر العهدة .

ثانياً : إنّ الذى يُريد أن ينهب شيئاً من مكتبة ، لايأخذ كل ما يقع تحت يده سواء أكان غَثَّا أم ثميناً ، بل هو يختار أفضل النُّسخ وأقدمها ، وذلك ليحصل من مشتريها على أعلى سعر .. وهذا يعنى أن الثلاثين ألفاً (المختفية) هى من أفضل مقتنيات دار الكتب المصرية .

ثالثاً : إنه أجريت عملية تطوير وتحديث لدار الكتب المصرية ، وخلال هذه العملية كان يمكن تسوية الأمور – كما تم تسوية موضوع المفرمة– وكأن شيئاً لم يكن .

فالأمر إذن جَدُّ خطير .. وقد طالب يوسف زيدان بإجراء تحقيق فى واقعة المفرمة فلم يحدث شئ ، كما طالب بإجراء محاكمة فى واقعة اختفاء ثلاثين ألف مخطوطة قد يزيد ثمنها عن نصف مليار جنيه على حد قوله ، وللأسف الشديد لم يتم التحقيق ، و لم تتم المحاكمة وظَلَّ الوضع كما هو عليه .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٧ وما بعدها .

وجاء الرَّد على مقال يوسف زيدان بعنوان "هَل ضاعت أُلوف المخطوطات من دار الكتب .. أم هناك خطأ فى الحساب " من أيمن فؤاد سيد، بصفته المكلف -آنذاك- بالإشراف على دار الكتب فى مرحلة فصلها عن الهيئة العامة للكتاب ، قال :

لم يستوضح د. يوسف زيدان صحة الأُمور التى تناولها من القائمين على العمل فى دار الكتب ، بل اكتفى بأن أورد معلُومات عن (شخص حكى له) أو (ما قرأه لكاتب مصرى راحل فى مطبوعة مصرية) .. إلخ .

ونرى أن د. أيمن فؤاد أخذ يصوغ عباراته الدفاعيّة حتى يظهر للرأى العام أنهم قد ظُلموا، وأن الأمر فى غاية التنظيم والدقة ، ثم يُكتشف بعد ذلك عكس ذلك تماماً، ولكن بعد وقوع الكارثة .. ومن هذه العبارات الدفاعية قوله :

إن دار الكتب المصريّة هى أقدم وأول مكتبة وطنية أنشئت فى الشرق الأوسط . وعندما جمع على باشا مبارك نواة هذه المكتبة عام ١٨٧٠ من المساجد والزَّوايا والمدارس وغيرها لم تصل يَدَهُ سوى إلى ٣٠ ألف مجلد (ثلاثين ألفاً) أغلبها من المخطوطات ، وأضيفت إليها فيما بعد مجموعات غنية من المخطوطات والمطبوعات ، وحتى عام ١٩٥٢، كانت فهارس دار الكتب المنشورة تجمع بينَ المخطوط والمطبوع ، حيث تم فى هذا (الوقت) فصل المخطوطات عن المطبوعات ، وإنشاء أمانة خاصة للمخطوطات ، ولكن المخطوطاتِ التى نقلت إلى مخازنَ خاصةٍ ، ظلت محتفظةً بأرقامها القديمة التى كانت لها فى مخزن المطبوعات . والتى ذكرتها الفهارس المنشورة ، فإذا وجدت الآن مثلاً مخطوطاً رقم ٤٥٢٠ (تاريخ) فهذا لايعنى أن يوجد قبله ٤٥١٩ مخطوطاً ، وإنما كان هذا رقمه فى هذا الفن بَين مقتنيات دار الكتب المطبوعة

والمخطوطة .

ثم ما يلبث أيمن فؤاد أن يتهم **يوسف زيدان** - بعدم تحرى الدقة فى صحَّة دعواه بأن المخطوطات قد سُرقت وانتُهبت نهباً فى السنوات الأخيرة من (دار الكتب المصرية) .. ويطالبه بعناوين وأرقام هذه المخطوطات التى سُرقت وانتُهبت من الدار .. (ألا ترون كمَّ الحملاتِ والعبارات الدفاعية) .

ولم يكتف بذلك بل أشار إلى أن ما ذكره الباحث السيد النشار فى رسالته "عن الضبط الببليوجرافى للمخطوطات فى مصر" عن اللجنة التى شكلها الدكتور محمود الشنيطى من شباب الباحثين لحصر محتويات الدار من المخطوطات ، أنه شكَّلها عندما كان وكيلاً أول لوزارة الثقافة لشئون دار الكتب .. وليس بعد إنشاء الهيئة العامة للكتاب ، كما يذكر الباحث .. (ولا أدرى ما وجه الدفاع فى هذه النقطة) ثم ينفى الدقة عن عمل اللجنة لأنها كانت تضم عدداً كبيراً من غير المشتغلين (بِعَدِّ المخطوطات) وكانت مُطالبةً بإنجاز مهمتها فى أسرع وقت ممكن ، ولا يوجد الآن من أثار اللجنة سوى قرار تشكيلها وأسماء أعضائها .. أما حصيلة هذا الجرد ونتيجته فلا وجود لهما .

نقول من جانبنا : ألا يدل ذلك على الإهمال ومحاولة إخفاء الحقائق وإلا فأين ذهبت آثار اللجنة ؟! ولماذا لم تذهب معها قرار تشكيلها وأسماء أعضائها؟! .. إلخ .

*   *   *

فماذا كان ردُّ **يوسف زيدان** على هذا التهوين من القضية والتسويف فيها، إلى أن يتم حصر المخطوطات فى إطار تطوير وتحديث الدار ؟ لقد تناول ما

أثاره أيمن فؤاد نُقطةً نقطة ، حيث قال[1] :

أولاً : يقول د. أيمن فؤاد إن على باشا مبارك قد جمع سنة ١٨٧٠م ٣٠ ألف (ثلاثين ألف) مخطوطة هى نواة دار الكتب .. وأقول : إذا كانت (النواة) هى ثلاثون ألفاً فكم عدد المخطوطات التى دخلت دار الكتب طيلة السنوات التالية على إنشائها (١٢٥سنة) مع ملاحظة أن بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ تمت مصادرة القصور الملكية ومكتباتها الزاخرة بالمخطوطات . فإذا كان ما جمعه على باشا مبارك من المساجد والزوايا والمدارس - وبالأحرى : من بعضها- هو ثلاثون ألفاً، فهل من الغريب أن يقل العدد بعد جمع ما فى القصور الملكية ليصل إلى ٧٧ ألفاً .. مع مراعاة أن جانباً كبيراً من المخطوطات ، تم إهدائه خلال هذا القرن المنصرم ، وأُضيف إلى رصيد دار الكتب .

ثانياً : كما يقول إننى أسوق اتهاماتى على غير أساس . وإلا فهو يطالبنى أن أدُلهُ على عناوين وأرقام المخطوطات التى سُرقت ونُهبت من الدار .. وأقول : إن الأساس الذى أسوق اتهاماتى عليه هو الغيرة على ثروة هذا الوطن ، وهو الحقائق التى تراكمت عندى طيلة السنوات الماضية. أما أن أدله على المسروق والمنهوب . فهذا أمرٌ عجيب ، فلا أدرى الصفة التى يتحدث هو وفقاً لها ، فالذى أعرفه أننا - أنا وهو- اثنان من المشتغلين بالتراث .. ولدى ما يثبت السَّرقة والنهب .

ثالثاً : كما إنه يقول : إن اللجنة التى شكّلها الدكتور محمود الشنيطى ، لم تقتصر على المشتغلين بالمخطوطات (وهذا يُشكك فى الحصر الذى قامت

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٢ وما بعدها .

به) وأقول : فهل ضمَّت اللجنة إذن بائعى الطماطم ؟ وهل باعة الطماطم يعجزون عن عدِّ سبعة وسبعين ألفاً من المجلدات ، أم تراهم يُخطئون فى رقم بسيط هو ثلاثون ألفاً فيسقطونها من العَدِّ ؟ أم أن حصر المخطوطات أقلُّ أهميّةً من حصر الطماطم .. العجيب ، أن هذه اللجنة (المشكوك فيها) كانت تضمُّ أكبرَ نُخبةٍ من العاملين فى مجال البحث العلمى . وقد صَار بعضُهم –اليوم– من كبار أساتذة الوثائق والمكتبات بأعرق جامعات مصر . ولقد قدَّم هؤلاء (المشكوك فيهم) خدمات للتراث وللكتب . تفوق بمراحل ما قدمه غيرهم من المستثمرين الجدد فى حقل التراث .. هذا إن كان هؤلاء المستثمرون قد قدَّموا أصلاً أىَّ شئ .

رابعاً : وهو يقول إن الحصر (الحقيقى) لمخطوطات دار الكتب تم فى عام ١٩٨٥ وانتهى إلى أن دار الكتب بها ٥٠٠٩٥ عنواناً تقع فى ٥٧٨٨١ مجلداً أو مخطوطة . وأقول : فى سنة 1985 كانت مالطة قد خربت ، ثم ازداد من بعد ذلك خرابها .. ولقد نشرت الجرائد طيلة السنوات الماضية، العديد من وقائع سرقة المخطوطات من دار الكتب . ومع ذلك ، فهذا الحصر – أو الجرد– المزعوم، عجيبٌ مُدْهِش ! إذ كيف يقع (٥٠٠٩٥ عنواناً) فى (٥٧٨٨١ مجلداً) مع أن المفروض أن عدد العناوين أكثر من عدد المجلدات أو المخطوطات .. صحيح أن (بعض) المؤلفات تقع فى عِدَّة مُجَلَّدات لكن عدد هذه المؤلفات قليل جداً بالنسبة للمجاميع الخطية التى تحتوى على عِدَّة عناوين .. مثلاً ، مخطوطة دار الكتب التى تحمل رقم ٣٦٢/تصوف ، تحتوى على العناوين الآتية : الرد المتين على منتقص العارف محيى الدين – التنبيه من النوم فى حكم مواجيد القوم – السر المختبى فى ضريح ابن عربى – بداية المريد ونهاية

السعيد – زبدة الفائدة فى الجواب عن الأبيات الواردة – النفحات المنتشرة فى الجواب عن الأسئلة العشرة – المعارف الغيبية شرح العينية الجيلية – رد المفترى عن الطعن فى الششترى – ثبوت القدمين فى سؤال الملكين – رد الجاهل إلى الصواب فى جواز إضافة التأثير إلى الأسباب – زيادة البسطة فى بيان أن العلم نقطة – نور الأفئدة شرح المرشدة – القول الأبين فى عقيدة أبى مدين– اشتباك الأسنة فى الجواب عن الفرض والسنة – رفع الاشتباه عن عملية اسم الله – التحفة النابلسية فى الرحلة الطرابلسية – الصُّلح بَيْنَ الإخوان فى إباحة الدخان – الكوكب المتلألى بشرح قصيدة الغزالى .

كل هذه الكتب فى مجلد واحد ، تحت رقم واحد ، فكيف تزيد المجلدات على العناوين ؟ أضف لذلك أن هناك جانباً كبيراً من مخطوطات دار الكتب ، مُصَنَّف تحت مُسَمَّى المجاميع منه. مثلاً ، المجلد رقم ١٦٧/ مجاميع الذى يحتوى على الآتى : شرح بلوغ الآمال – كشف الأستار الوهمية عن جمال محيا القصيدة العينية المنسوبة لقطب الأكوان سيدى عبد الكريم السمان – المورد العذب المورود لذوى الورد فى كشف معنى وحدة الوجود – شرح خمرية ابن الفارض لداود القصيرى – نفحات القرب والاتصال بإثبات التصرف لأولياء الله والكرامة بعد الانتقال لشهاب الدين الحموى – المعارف الغيبية للنابلسى – تحفة الإخوان فى آداب الطريق للدردير . فكيف تكون العناوين أقل من المجلدات ، وكيف لى أن أقنع بهذا الجرد ، الحقيقى، مع علمى بأن العناوين فى أية مكتبة خطية ، تزيد على المجلدات بمقدار الربع .. ولقد انتهيت منذ فترة من فهرسة مخطوطات جامعة الإسكندرية ، فجاءت

الحصيلة النهائية للفهرس (١٦٠٠ عنوان فى ١٢٠٠ مجلد) وفى مجموعة الأميرة فايزة على سبيل المثال ٥٥ مجلداً بها أكثر من ١٧٠ عنواناً فلا عبرة -إذن- بما يسمى بالجرد الحقيقى .

خامساً : كما يقول إن الحصر (الحقيقى) هو الذى يقوم به الآن فى إطار مشروع تطوير دار الكتب . وأقول : هذا هو منطق ما يسميه العامة (موت الحمار) ذلك أن فهرسة دار الكتب المصرية ، على النحو الذى تسير به الأمور الآن . لن تتم إلا بعد مائة سنة أو تزيد .. فصاحب التجربة الفعلية فى فهرسة المخطوطات ، يعرف أن فهرسة ألف مخطوطة فى أفضل الظروف المتاحة لا يتم إنجازه إلا فى عام أو عامين .. فما بالك بهذه الألوف الكثيرة الموجودة بدار الكتب ؟

* * *

وكان لهذه القضية عظيم الأثر فى نفوس وعقول كبار المثقفين والكُتّاب فى مصر ، وكان له الأثر العظيم فى نَفْسِى مما جَعلنِى أُعيد هذه القضيَّة باستفاضة على مسامع المثقفين ليترسخ فى أذهانهم أبعاد هذه القضيَّة . لكى تظهر على السطح من جديد ويعاد مناقشتها على السَّاحة الثقافية ، وخاصة أنه منذ أسابيع قليلة أعلن د. شعبان خليفة فى جريدة الوفد (٢٥المحرم ١٤٢٠هـ ١١مايو ١٩٩٩) إن دار الكتب فقدت أكثر من ٢٠ ألف مخطوطة! ويطالب د. محمود حجازى بحماية المخطوطات !

* دوُر التُّراث فى مُواجهة خطر العَوْلمة :

لقد شاع استخدام لفظ العَوْلَمَة Globalization فى العقد الأخير من هذا القرن .. وهو أن العالم الآن يَمُرُّ بمرحلة مختلفة جذرياً عما كان . مما يتطلب مِنَّا

سلوكاً مختلفاً اختلافاً جذرياً أيضاً ، وإلا كُنا جامدين متزمتين متحجرين . وَلابُدَّ أن يجرفنا تيار العولمة فى النهاية .. فالعناصر الأساسيّة فى فكرة العولمة : أزدياد العلاقات المتبادلة بينَ الأمم ، سواء المتمثلة فى تبادل السِّلع والخدمات ، أو فى انتقال رؤوس الأموال ، أو فى انتشار المعلومات والأفكار ، أو تأثر أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم(١) . ولابد أن نُلفت الأنظار إلى أن كثرة الكلام عن العَوْلمة فى العشر سنوات الأخيرة ليس سببها نشأة الظاهرة بل نموها بمعدل متسارع نتيجة لعوامل التطور والنهضة الكبرى التى جعلت من العالم قرية صغيرة عن طريق شبكة الاتصالات المعلوماتية ، والأقمار الصناعية .. إلخ .

وهذا الكلام يقودنا للحديث عن العولمة الثقافيّة والتى تستمد خصوصيتها من عدة تطورات فكريّة وسلوكيّة برزت بشكل واضح خلال عقد التسعينات ، ويأتى فى مقدمة هذه التطورات انفتاح الثقافات العَالميَّة المختلفة وتأثر بعضها ببعض " وهذا لايتطلب بالضرورة ذوبان الثقافات أو الحضارات فى بعضها .فالهدف النهائى للعولمة الثقافية هو ليس خلق ثقافة عالمية واحدة ، بل خلق عالم بلا حدود ثقافية وهذا الهدف لم يتحقق"(٢) .

ولابد أن نُنبِّه إلى أن هناك فارقاً بين عولمة الثقافة وثقافة العولمة، فعولمة الثقافة قد تكون انتقائية بمعنى أن تتبنى بعْض السِّمات والخصائص وترفض أخرى، بينما ثقافة العولمة كاسحة وشاملة .

ولا أريد أن أطيل فى مسألة عولمة الثقافة حتى لا أخرج عن صلب

---

(١) أمين (د.جلال) : العولمة ، دار المعارف (سلسلة اقرأ ، عدد ٦٣٦ سنة ١٩٩٨م) ص ١٣ .

(٢) عبد الله (د. عبد الخالق) : العولمة ، جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها (مجلة عالم الفكر أكتوبر ١٩٩٩م) ص ٧٤ ، وما بعدها .

الموضوع وهو كيف نواجه هذا الإعصار الجارف الذى لابد من مواجهته بنفس السِّلاح وبنفس الأسلوب ؟

وقد نتج عن كثير من الأبحاث والمناقشات والنّدوات وجهات نظر ثلاث، يذكرها لنا **يوسف زيدان** ، فى الفصل الأخير من كتابه : **المتواليات ، بحوث فى المتصل التراثى المعاصر** .. فيصنِّفها فى: التوجُّس من العولمة وآثارها المدمرة .. الترحيب بالآفاق الممهدة التى تتيحها العولمة .. محاولة فهمٍ هَادِئة لجوانب القضيَّة فيما يمكن اتخاذه بصددها . ويضرب لنا ثلاثة أمثلة لكل واحد من هذه الآراء :

المثال على النوع الأوَّل : الدَّال على التوجُس من العولمة وآثارها يظهر فى كتاب مترجم بعنوان **عالم ماك**(*) وفيه يتعرَّض المؤلف للمواجهة بين عملية العولمة التى يصطنع لها اسم (عالم ماك) المبتدِّى فى : ماكدونالدز .. ماكنتوش .. إم تى فى . ومن الجهة المقابلة (الجهاد) الذى يصفه المؤلف بأنه مصطلح قوى ، يَدُل فى أبسط صُوره على الجهاد الدينى باسم العقيدة ، وهو أحد أشكال التعصُّب الإسلامى . وهكذا تصطخب المواجهة فى العالم المعاصر ، بين التجارة الكونيّة المتمثلة فى (عالم ماك) من ناحية ، والعرقية المحلية المتمثلة فى (الجهاد) من الناحية الأخرى .. فتضيع من وجهة نظر باربر ؛ القيم الديمقراطيّة .. ولا يفوته أن يقول:

> " ليس هناك مكان يتضح فيه التوتر بين الديمقراطية والجهاد، أكثر من العالم الإسلامى ، حيث موئل فكرة الجهاد –وإن لم يكن بالتأكيد محتكره الوحيد .. فالإسلام لا يُرحِّب بالديمقراطية وعدم

(*) بنجابين باربر : عالم ماك ، ترجمة أحمد محمود (المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٨) .

الترحيب هذا يُهيئ الظروف الملائمة للإقليميـة ، ومُعـاداة الحداثـة ، والانغلاق ، والاستبعاد ، ومعـاداة الآخريـن ، وهـذه هـى السِّـمات التى تشكل ما أسْميتُه بالجهاد".

وعلى النقيض من وجهة النَّظر التشاؤميّة السابقة يعطينا يوسف زيدان مثالاً ثانياً، نظرته الوردية التفاؤليّة متمثلةٌ فى تقريـر اللجنـة العالميـة للثقافـة والتنميـة . وهى مجموعة بحوث أصدرتها اليونسـكو وتُرجمـت إلى العربيّـة فـى كتـاب تحـت عنوان : التنوع البشرى الخلاَّق .. يقول يوســف زيـدان عـن هـذا الكتـاب : لا نستطيع إجمال الآراء الوفيرة التى وردت ببحوث الكتاب ، بيد أن الروح العَامَّـة السَّارية فى تلك البحوث ، تتجلى فى نُصوعٍ ووضوحٍ مع تلك الفقرات المتناثرة بين بحوثه .. مثل :

* إن العالم قريتنا ، فإن شَبَّ حريقٌ بأحد بيوتها ، تعرضت الأسقف التـى تُظلِّلنا جميعاً للخطر .. فيجب أن يكونَ التضـامن هـو سِمَة العصـر .. (جيل ديلوز)

* لا أُريـد لـدارى أن تحيـط بهـا الأسـوار مـن كُـلِّ جوانبهـا ، وَأَنْ تُسـد نوافذها ، أُريد لثقافة البـلاد كلهـا أن تهـبَّ علـى دارى بُحريـة تامـة ، لكنى أرفض أن تقتلعنى إحداهما من الأرض. (غاندى)

* إنَّ التعدديَّة الثقافيّة هى سِمَة ثابتـة مـن سِـمات المجتمعـات المعـاصرة .. (ألفاكومارى ، رئيس جمهورية مالى)

* نحنُ فى حاجة للعمل بينَ صفوف الشباب ، منذ الأعمال الباكرة جـداً .. وعلينا أن نُعَلِّم الأطفال أن هُناك أساليبَ كثـيرة للملابـس وعـادات الأكل ، وذلك فى أشكال مختلفة ومجتمعات مختلفة . (امبرتو إيكو)

أما وجهة "النظر الثالثة" والأخيرة فهى بتعبير يوسف زيدان : أكثر رصانة من سابقتها .. ويغلب عليها النظر البحثى المتعمق للقضيّة ، فى محاولة ليسبْر أغوارها ، تمهيداً لاتخاذ خطط عمل بشأنها .. ومثال ذلك فيما يلى كتاب بيترجران الأخير الذى تقارب عنوانه الأصْلى ، مع عنوانه المترجم للعربية : ما بعد المركزية الأوروبية Beyond Eurocentrism .

ويقف بيترجران فى كتابه هذا ، موقفاً مضاداً لهيمنة المركزيّة الأوروبيّة التى سعت إلى توظيف الثقافة وقراءة التاريخ وصياغة العالم وفقاً للمنظومة الأوربية بذاتها ، وكأن (أوروبا) هى وحدها : العالم ، وهو يشير فى مُقدمته للترجمة العربية إلى أشكال الهيمنة – التى يتناولها الكتاب بالتفصيل– مؤكداً ضرورة النظرة المنهجية للتاريخ الإنسانى ، بحيث لا ترى فيه : مجرد ذيل للتاريخ السياسى القوْمى . أو لتاريخ الرأسمالية .. وإنما ننظر : لتاريخ العالم بوصفِه تاريخاً اجتماعياً تتميز داخله صيغٌ عديدة ومختلفة للحداثة .. وبعدما يستفيض فى الكلام عن تجارب الأمم وما يظهر فيها من أشكال الهيمنة يختم الكتاب بتساؤلٍ برئ عميق الغور :

"ألا تكون القطيعة مع المركزية الأوروبية ، كما اقترح هذا الكتاب، إيذاناً بمولد عصر ذهبى للتاريخ الاجتماعى ، سواء داخل الأوساط الأكاديمية أو خارجها ".

وقد يُقال ، إنَّ ثمة موقفاً أو وجهةَ نظرٍ رابعة ، مؤدَّاها الرفض التام للعولمة. ومجانبة العالم بأسره ، وصدُّه بسور حديدى ، أو ما يشبهه وهو فيما يرى يوسف زيدان ، موقف لا يستحق الوقوف عنده طويلاً .. إذ هو على أحسن تقدير لايدرك دلالة ما يجرى فى العالم ، أو بعبارة أشد صراحة : موقف

متخلّف[1] .

ونجد يوسف زيدان يفضل الموقف الثالث نظراً لأنه ينطَلِق من رؤية موضوعية حيث إنه يطرح وجهةَ نظرٍ جديرةً بالاعتبار من جهة .. ومن الجهة الأخرى لأنه اكثر ملائمة لموقعنا ، نحن المنتمين للثقافة العربية الإسلامية .

وهنا نطرح سؤالاً : هل التراث كله يصلح أن ندخل به عصر العولمة ؟

نرى أن التراث يتشكل من عناصر عِدَّة ، رأس الأمر فيها هو "المخطوطات" إذ هى الحصيلة المدوَّنة للنتاج الحضارى العربى الإسلامى ، عَبرْ قرونٍ طويلة سبقت اكتشاف الطباعة ودخولها المنطقة العربية .. ومن هنا ارتبط البحث التراثى دوْماً ، بالعمل فى المخطوطات : فهرسة وتصنيفاً ونشراً وتحقيقاً .

ويحدد لنا يوسف زيدان ، التراث فى ثلاثة أشكال حيث يرى ما يشكله التراث من أهمية يتشكل من خلالها الرَّصيد العلمى والثقافى للأمة وهذا يستدعى اتخاذَ موقفٍ فكرىٍّ مُحَدَّد من هذا المخزون التراثى وهذا الموقف من وجهة نظره لابد أن يُراعى فيه الفهم العميق للتراث والمعرفة الواعية بمكوناته، والقدرة على استشراق المستقبل ومتابعة احتمالاته وإمكاناته اللانهائية ، وتحدِّياته والإدراك العميق للتجليات المختلفة للعولمة . فإذا كان الحاضر والمستقبل العَالمى يقوم على دعامة العلم وتطبيقاته المختلفة فى النواحى التكنولوجية والمنهجية والمعلوماتية .. فإن موقفنا من التراث ينبغى له ألا يهدر هذه الحقيقة ، ومن ثَمَّ كان تقسيمه للتراث وفقاً لهذه الأشكال الثلاثة :

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

١- التراث الفاعل :

وهو ذلك الجانب الذى من شأنِهِ أن يفعل أو يُمهِّد للفعل ، فى حاضرنا ومستقبلنا .. فإذا كنا نعيش عصر العلم ، ونتهيأ لدخوله والمشاركة فيه ، فإن التراث (الفاعل) فى هذه الحالة هو : التراث العلمى العربى.

ويرى أن التراث العلمى يُعد -بالنسبة لنا اليوم- عنصراً ذا فاعليّةٍ مؤكّدة .. صحيحٌ أن بحث التراث العِلمى العربى الإسلامى لن يُقّدم لنا إجابات عن تساؤلات العلم الحالية ، ولن يصوغ مخترعات تكنولوجيّة متقدمة. ولا نظم معلُومات . لكن هذا التراث من شأنه ، تهيئة العقول والنفوس للمعرفة العلمية - لأن العلم قبل كل شئ : منهج تفكير- ومن شأنه الإقلاع من النزعة الدونية التى تسيطر على الوعى العربى تجاه الغرب، بمعرفة مدى إسهام العقلية العربية فى صياغة العلم الغربى المعاصر ، وكيف كانت إحدى مقدماته الأساسية .. ناهيك عن الفهم الواعى لطبيعة العقلية العربية ذاتها وتطورها العلمى ، وهو فهم ضرورى للحاضر والمستقبل .

٢- التراث الخامل :

ونعنى به ذلك التُّراث الذى فقد أهميتهِ مع مرور الزمن واختلاف الأحوال الحضارية وإن كان له فى الماضى شأن عظيم أدى إلى اتساعه .. لكنه اليوم خامل بالنسبة لمقتضيات العصر . ومثاله فى التراث العربى ، مباحث السيمياء والكيمياء السِّحرية .. لأن هذه المباحث اختلطت فيها المعارف الطبيعية بالرموز. والإشارات المبهمة ، والإيماءات التى لن نقع فى معرفتنا الحالية على دلالة محددة . تلك -إذن- على حد تعبيره - تراثيات فى ذمة التاريخ ، ليس من شأنها أن تفعل فعلاً فى عقلنا المعاصر ، ولا تثمر دراستها إلا من حيث كونها درس فى

التاريخ ومتحفياته الثقافية ..

٣- التراث القاتل :

ونعنى به الجانب من التراث الذى لايؤدى إلى تفعيل العقلية المعاصر (كما هو فى التراث العلمى) ولايؤدى إلى ضياع الوقت والجهد دون ثمار مرجُوَّة ، لخمول موضوعه .. وإنما يؤدى إلى ضرر بالغ ، بالتكوين الفكرى والعلمى - والحضارى بوجه عام- لهذه الأمة . ومن أمثلة ذلك الجانب القاتل من التراث : فنون السحر والشعوذة والتنجيم .. فهذا النوع من التراثيات ، من شأنه تخدير العقلية المعاصرة والإلقاء بها فى متاهة الخرافة ، ناهيك عن مُباعدته لها عن الواقع والروح العلمية[1] ..

وهكذا قسَّم الدكتور زيدان هذا التقسيم (الثلاثى) الجيد للتراث ثم أكد أن نظرته للأقسام الثلاثة هى نظرة حركية دينامية ، تعاود النظر إلى التراث فى ضوء مقتضيات الواقع وشروط صياغة النظرة المستقبلية .. وللوقوف أكثر على دور التراث فى مواجهة خطر العولمة ننتقل إلى النقطة التالية.

* المنهج فى تناول التراث المخطوط :

يؤسِّس يوسف زيدان منهجه التراثى ، منطلقاً من أننا أمة تراثية الرُّوح ، فقد امتد من ورائنا تراثٌ طويل ظلَّ قروناً طويلة يمتد فى الزمان ، ولم يزَل ممتداً فينا .. فنحن كما يقول الإمام الشافعى : أُمَّة السند . غير أن السند غير الاستناد، وإسنادُ القول وإرجاعه لأصله ومصدره ، إنما يكون من باب التحرِّى والتوثيق ، ولا يجوز من بعد ذلك الاستناد كُليةً إليهِ ، والعيش بالكلية فيه ..

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٢ وما بعدها .

وإلا ، فما الذى يمكن أن يفعله النصُّ التراثى ؟ إنه لايفعل بعصا سِحرية ، وإنما يفعل بوعى قائله ، وبإدراك هذا القائل لما حوله . وبجعله النص ذخيرةً فيه لا كهفاً له[1] .

ويرى يوسف زيدان أن العملية التراثية قد تخلفت فى واقعنا المعاصر ويعنى بالعملية التراثية ، مجموعة الأعمال الرَّامية إلى فهم الماضى والوعى به. سواء كان ذلك فى مجال العلم أو الفِكر أو غير ذلك ؛ وهذه الأعمال ينبغى لها نظرياً أن تتوالى على النحو التالى : فهرسة المخزون التراثى المخطوط، تحقيق النصوص المهمة ونشرها بطريقة علميَّة ، دراسة التجليات التراثية المتعددة بغرض الفهم وتطوير ما يصلح منها للتطور .. لكن ما يحدث اليوم ، فيما يخص التراث العربى، يتخذ صورة عكسية إذ يسارع مفكرونا فى إصدار الأحكام على التراث العربى ، وتقديم رؤى وقراءات للتراث ، دون الاعتماد فى ذلك على (النص المحقق) ومن قبله (فهرسة المجاميع الخطية) ويتعجب قائلاً : ولا أدرى حقاً ، كيف تتم قراءة تراث لم ينشر منه سوى خمسة بالمائة من مجموعه ، والمنشور لم يعتمد على رؤية شاملة للخريطة التراثية التى تظهرها الفهارس[2] .

وبذلك يكون التوفيق فى فهم الهوِيَّة الثقافيّة والتراثية لنكون محصنين ضد رياح العوْلمة الآتية من الغرب .. فعلينا ألا ننظر إلى تراثنا وكأنه عبارة عن تماثيل من أحجار صمَّاء مُصمتة غايتنا منه المشاهدة فقط .. ونعرض فيما يلى تناول يوسف زيدان للتراث المخطوط .

---

(١) يوسف زيدان : بحث بعنوان (الانتقال بالتراث : من النص إلى الخطاب) ١/ ٢ .

(٢) يوسف زيدان : بحث بعنوان (التراث والتكنولوجيا ، آفاق مشتركة) ص ٧ وما بعدها .

أ – فهرسة المخطوطات :

الفهرسة مجال هام من مجالات الاهتمام بالتراث المخطوط ، وتتطلب الفهرسة من المفهرس ، ثقافة واسعة ، ومعرفة بعدَّة علوم مساعدة ، مثل علم الخطوط ، وعلوم الببليوجرافيا وغيره ، لأنها تركز على وصف المخطوط، وصفاً علمياً دقيقاً ، من الناحيتين : الخارجية (المادية) ، والداخلية (الفكرية).

وتتمثل البيانات المادية فى نوع الخط ولونه، والتذهيب ، والزخرفة، وعدد الأوراق ، والمسطرة (عدد الأسطر فى الصفحة ، والمقاس بالسنتيمتر (للورقة وللجزء المكتوب منها) ، وإذا كتبت بأقلام مختلفة ، وإذا كانت النسخة بخط المؤلف أو منقولة عن نسخة المؤلف أو بخط أحد العلماء أو تلاميذ المؤلف فيجب الإشارة إلى ذلك ، بالاضافة إلى عدد الأجزاء أو المجلدات ..

أما البيانات الفكرية فتنحصر فى تحقيق عنوان المخطوط ، وتوثيق اسم المؤلف ، ومعرفة ما إذا كان قد طبع أم لا ، والاهتمام بتاريخ الميلاد والوفاة للمؤلف ، أو العصر بالتقريب ، واسم الناسخ للمخطوط ، وتاريخ النسخ ومكانه ، بالاضافة إلى البداية والنهاية للمخطوط[1] .

ويتضح مما سبق ، أن فهرسة المخطوطات ليست أمراً سهلاً ، فهى تختلف

(١) راجع تفصيلات ذلك فى :

– خليفة (د. شعبان) والعايدى (محمد) : الفهرسة الوصفية للمكتبات المطبوعات والمخطوطات ، مطبعة نهضة مصر ، ١٩٨٠م ، ص ٢٢٣ ، ص ٣١٦ .

– سيد (د. أيمن) : الكتاب العربى المخطوط وعلم المخطوطات ، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧م، ص ٥٣٣ وما بعدها .

– أبو هيبة (عزت ياسين) : المخطوطات العربية ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٩م، ص ٢٦ وما بعدها .

تماماً عن فهرسة المطبوعات ، وتحتاج ثقافةً متميّزةً ، ومراناً طويلاً، وخبرةً ، وذهناً متفتحاً يقظاً إلى كل كبيرة وصغيرة بالمخطوط .

وقد أكد يوسف زيدان مشقة العملِ بالفهارس ، بقوله : إن الفهرسة واحدة من أكثر الأعمال مشقّة ، وأقلها مجداً ؛ فالجهد المبذول فى فهرسة المخطوطات ، لايعرفه إلا من عانى هذا الأمر وعاينه .. ومع ذلك فالمفهرس دائماً فى مأزق ، فقد يغوص فى ركام المئات من النسخ الخطية، ينفض عنها الغبار ، ويتلمَّس الإشارات الدالة على عنوان المخطوطة ومؤلفها- وتكون المخطوطات بلا أغلفة فى كثير من الأحيان - ولايسلم المفهرس على الرغم من كل هذه المتاعب التى تواجهه، من الانتقادات وتصيُّد الهفوات .. لهذا انصرف العاملون فى حقل التراث عن الفهرسة رغم يقينهم أنها عملية لاغنى عنها ؛ بل لا يمكن العمل فى التراث إلا ابتداء بها ، فهى -على حد قوله- بمثابة إعداد المنزل للإقامة ، وتجهيز مادة البحث ، واستخراج المطمور إلى النور .

وللفهرسة لوازم ومقتضيات لابد منها ، ولا يمكن الاستغناء عنها، وآلية عمل يوسف زيدان فى فهرسة المخطوطات تمر بعدة مراحل حددها لنفسه وفقاً لما يلى :

أولاً : تحديد عنوان كل مخطوطة ، بدقّة ، وتوثيق هذا العنوان ، وضبطه ، والإشارة إلى ما يتداخل فيه من كلمات بوضعها فى الفهرس بين الأقواس والتعليق الهامشى عليه كلما اقتضت الضرورة ، أو وجبت الإشارة إلى مخطوطات أخرى ذات صلة بعنوان المخطوطة المفهرسة .

ثانياً : تحديد مؤلّف المخطوطة ، وتوثيقه ، وإيراده على نَسَق واحد، كالتالى: اللقب ، الكنية ، الاسم ، النسبة ، تاريخ الوفاة ، ثم المراجع والمصادر

الخاصة به وبمخطوطاته (خاصة : كشف الظنون / إيضاح المكنون/ هدية العارفين / معجم المؤلفين / تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان) .

ثالثاً : ذكر بداية المخطوطة (مع الاهتمام بذكر الحمدلة بالذات ، لأنها بمثابة البصمة التى لا تتكرر) وذكر الفقرات الأخيرة من المخطوطة مع الإشارة إذا ما كانت المخطوطة المفهرسة ناقصة من أولها أو آخرها، أو إذا كانت نسخة أخرى من مخطوطة فهرست من قبل .

رابعاً : الوَصف المادِّى للمخطوط ، ويشتمل على الحالة العامة للمخطوطة، ونوع الخط الذى كتبت به ، واسم الناسخ ، وسنة النسخ ، بالإضافة إلى النواحى المادية الأخرى ، كنوع الورق، والتملكات، والسماعات، والإجازات المدونة على المخطوطة ثم عدد الأوراق ، والمقاس الفعلى للورقة ، وعدد السطور فى كل صفحة .

خامساً : ذكر رقم حفظ المخطوطة ، بحسب أسلوب الحفظ المتبع فى المكتبة الأصلية ، مكتبة جامعة الإسكندرية ، مكتبة رفاعة الطهطاوى، مكتبة بلدية الإسكندرية .

سادساً : تصنيف كل مخطوطة تصنيفاً علمياً دقيقاً ، بقطع النظر عما تم تصنيفه بالمكتبة الأصلية ، ليكون التصنيف أكثر دقة ، وبالتالى أكثر تيسيراً أمام الباحثين والناظرين فى الفهرس .. إذا ما أرادوا الوصول إلى علم بعينه ، يكون -بذاته- مجال اهتمامهم .

ويمكن أن نَخرجَ من فهارس يوسف زيدان بنموذج يحتذيه فى عمله أو "بطاقة فهرسة" كالتالى :

الرقم المسلسل - عنوان المخطوط

المؤلف .... تاريخ الوفاة ....

مصادر المخطوط ومؤلفه ......

أولها : ....

آخرها : .....

وصف النسخة ، الناسخ ، نوع الخط ، سنة النسخ ، ...

عدد الأوراق... المسطرة.. المقاس ..

موضوعها : ....

رقم الحفظ : /

ونورد نص فهرسته لمخطوط "أم البراهين" وكذلك "إيضاح المبهم .." بمكتبة رفاعة رافع الطهطاوى كنموذج لدقة عمله وتحريه تحقيق العنوان، وجمع المخطوطات ذات العنوان الواحد معاً .

نص ما ورد لفهرسة لمخطوطة أم البراهين بفهرس رفاعة الطهطاوى الجزء الأول من صفحة ١٤٩ إلى صفحة ١٥١ .

١٢٣- أُمُّ البَرَاهِين (السنوسية)[١]

للسنوسى (أبى عبد الله محمد بن يوسف) المتوفى ٨٩٥هـ .

(كشف الظنون ص ١٧٠، بروكلمان ٣٥٢/٢ ، معجم المؤلفين ١٣٢/١٢)

أولها : الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، اعلمْ أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام: الوجوب والاستحالة والجواز ..

آخرها : نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا، وأحبتنا، عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة، عالمين بها .. والحمد لله رب العالمين .. تمت.

نسخة جيدة ، كتبها على التيلاوى، بقلم نسخى بديع، سنة ١١٤١هـ، مشكولة ، مفككة، مؤطرة بماء الذهب .

١٢ ق ١٤ س ٢٠,٥×١٥سم

موضوعها : علم الكلام

رقم الحفظ : ٤٤ / توحيد.

١٢٤- نسخة ثانية

تتفق فى أولها وآخرها مع سابقتها.

نسخة جيدة ضمن مجموعة ، كتبها أوغلى شاكر، بقلم معتاد، فى القرن الثالث عشر الهجرى تقديراً، مؤطرة .

٥ ق ٢٠ س ٢١×١٦سم

---

(١) أم البراهين أو السنوسية : رسالة فى العقائد والتوحيد، شرحها مؤلفها كما شرحها الكثيرون من اللاحقين عليه ، وعلى الشروح حواشٍ وتقييدات لاتحصى.. انظر فيما يأتى: إيضاح طريق الناجين فى شرح أم البراهين، لعلى الحنفى، تحت رقم ٢٨/توحيد، تقييدات على أم البراهين ، للسنوسى، تحت رقم ١٦/توحيد- تحقيق المقام، للباجورى ١٦/ تصوف- حاشية على كفاية العوام ١٦/ تصوف- حاشية على شرح الهدهدى ٣٠/توحيد ..الخ .

رقم الحفظ : ٣٦ / توحيد.

١٢٥- نسخة ثالثة[١]

أولها : بسم الله .. هذه عقيدةٌ فى التوحيد، فمن عرف معانيها، نفت عنه التقليد، ويعرف ربه أنه فعال لما يريد .

آخرها : وكثرة المطالعة فيها .. فمع صغر حجمها، ألفاظها فيها من المعانى، ماليس يوجد فى غيرها من العقائد الطوال .. وكان الفراغ.

نسخة جيدة ضمن مجموعة ، كتبها حسن العارف بن محمد حمزة الخضرى المالكى، بقلم معتاد، فى القرن الثالث عشر الهجرى تقديراً .

٧ ق ٢١ س ٢٠×١٤سم

رقم الحفظ : ٩ / مجاميع.

١٢٦- نسخة رابعة[٢]

تتفق فى أولها مع سابقتها

آخرها : فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها، مستحضراً لما احتوت عليه من عقائد الإيمان ، حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه ، فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب، إن شاء الله تعالى .. كمل كتاب السنوسى .

نسخة جيدة ، كتبت بقلم مغربى بديع فى القرن الثالث عشر الهجرى تقديراً، مشكولة، فواصل ملونة .

١٠ ق ١٣س ١٤,٥×٩,٥سم

رقم الحفظ : ٣ / مجاميع.

---

(١) العنوان فى المخطوطة : مقدمة فى التوحيد .

(٢) العنوان فى المخطوطة : الحكم العقلى .

وهذا نص ما ورد بصفحة ١٦٣ من فهرسة يوسف زيدان لمجموعة مخطوطات رفاعة الطهاوى الجزء الأول

١٤٢- إِيضَاحُ المُبْهَمِ من مَعَانى السُّلَّمِ (= السلم المرونق فى علم المنطق ، للأَخْضَرى)[1]

للدَّمَنْهُورى (شيخ الأزهر أحمد بن عبد المنعم بن يوسف) المتوفى ١١٩٢هـ.

(إيضاح المكنون ١/١٥٦ ، بروكلمان ٢/٤٩٨ ، معجم المؤلفين ١/٣٠٣)

أولها : الحمد لله الملهم للصواب .. وبعد ؛ فيقول الشيخ أحمد الدمنهورى بلّغة الله الآمال، ورزقه التوفيق فى الأقوال والأفعال: قد سألنى بعض الطلبة المبتدئين، أن أشرح سلم المنطق، شرحاً يكون فى غاية اللين .

آخرها : والبدر اسم القمر ليلة أربعة عشر يوماً من الشهر العربى، والدجا جمع دجية وهى الظلمة؛ وهذا آخر ما أردنا كتابته .. تم .

نسخة جيدة ، كتبت بقلم نسخى، فى القرن الثالث عشر الهجرى تقديراً،

---

(١) السلم المرونق، أرجوزة فى المنطق، للأخضرى (صدر الدين عبد الرحمن بن محمد بن عامر، المتوفى ٩٨٣) مطلعها :

أحمد لله الذى قد أخرجا ... نتائج الفكر لأرباب الحجا

انظر فيما يأتى : السلم المرونق، مخطوطة رقم ٨٩/تصوف -شرح على السلم المرونق، للاخضرى ٧/ منطق - شرح السلم ، للقويسنى ٤/منطق- شرح السلم ، للولالى ٢٤/ منطق -شرح السلم، للباجورى ١٣/ منطق- حاشية على شرح الأخضرى للسلم، لقدورة ١٦/ منطق- حاشية على شرح السلم، للملوى ١٠/ منطق - حاشية على شرح السلم، للصعيدى ١٨/ منطق- حاشية على شرح الملوى للسلم، للصبان ٥، ٨/ منطق (نسختان).

مشكولة .

٣٧ ق ١٩ س ١٤,٥×٢٠سم

موضوعها : منطق .

رقم الحفظ : ٩ / منطق.

ونعود إلى النظر في منهجيات الفهرسة فنجد د. صلاح الدين المنجد يصنّف الفهارس في نوعين : فهارس بسيطة أو فهارس مفصلة ، ويرى د. أيمن أن الفهارس الخاصة بالمخطوطات العربية يمكن تصنيفها في أنواع ثلاثة هي :

١- فهارس موجزة .

٢- فهارس متوسطة الشرح .

٣- فهارس مفصلة .

ونرى على ضوء ذلك ، أن فهارس د. يوسف زيدان يمكن أن تصنف على أنها فهارس متوسطة الشرح ، لعدة أسباب :

١- إنه يغفل ذكر إذا كان المخطوط طُبع أم لا .

٢- إذا كان المخطوط محققاً لايذكر ذلك .

٣- لا يورد في وصف المخطوط ، العناوين المختلفة للمخطوط .

٤- لا يحيلنا إلى المخطوطات الأخرى من نفس العنوان بفهارسه أو فهارس غيره.

ونذكر بعض الأمثلة الدالة على ما سبق قوله ؛ من فهرس مخطوطات جامعة

الإسكندرية ، الجزء الثاني :

١- نجد في صفحة ٦٨ ، تحت رقم ٨٠٩ ما يلي :

٨٠٩- شرح مشكلات الفتوحات المكية ، لابن عربي
للجيلي (قطب الدين عبد الكريم بن إبراهيم ، المتوفى ٨٢٦ هـ .

وهذا المخطوط قد حققه يوسف زيدان بنفسه -ولم يذكر ذلك- وطبع منه طبعتان ، أولها عن دار سعاد الصباح سنة ١٩٩٢ .

٢- نجد في صفحة ٣٧٧ ، تحت رقم ١٤٠٥ ما يلي :

١٤٠٥- النادرات العينية في البادرات الغيبية
للجيلي ...

وهذا المخطوط قد حققه بنفسه أيضاً -ولم يذكر ذلك- وكان ضمن رسالته للماجستير وطبع عن دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨م .

٣- نجد في صفحة ٣٦٣ ، تحت رقم ١٣٧٩ ، ما يلي :

١٣٧٩- المنقذ من الضلال
للغزالي (حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد) المتوفى ٥٠٥هـ.

وهذا المخطوط طبع عدة طبعات -ولم يذكر ذلك- أحداها بتحقيق د.عبد الحليم محمود ، عن دار الكتب الحديثة، القاهرة ، بدون تاريخ.

* * *

وعلى الرغم من ذلك، فقد قدم لنا د. يوسف زيدان عدة فهارس متميزة،

حصر فيها آلاف العناوين من تراثنا المجهول ، وقدم لنا فى مقدماتها مادة معرفيّة مهمّة تهم كل القراء عامة ، والمثقفين خاصة . أما العرض النقدى لكل فهرس على حده، فليس هنا موضعه .. ويكفى **يوسف زيدان** أن جهده سوف يظل مثالاً يُقتدى ، ومرجعاً لمن يعشق التراث المخطوط أو يدرسه .

ب- كيفية عرضه للتراث المخطوط :

إن عرض المخطوطة وتلخيصها والتعرف بها أو شرحها، هو أمر يلزمه قراءة النّص قراءةً متأنية سواء كان فى أصله المخطوط أو كان مطبوعاً ، ثم تحديد المنهج أو الإطار العام للشرح أو التعريف أو التلخيص . فقد يكون الشرح ممزُوجاً بالنص المشروح ، أو يكون بطريقة (قال ، أقول) أو يكون شرحاً للمواضع المستفاقة والتعريف قد يُركز على المؤلّف خاصة إذا كان غير مشهور - وقد يركز على النّص ذاته ، أو على بعض النقاط الواردة فيه . والتلخيص قد يكون للكتاب كله . أو لفصولٍ وأبواب فيه ، وقد يحافظ على لغة النص الأصلى ومفرداته وطريقة سَردِهِ . أو يعيد كتابته على جهة الإيجاز مستلخصاً أهم النقاط التى وردت فيه .

وقام يوسف زيدان فى كتابه "التراث المجهول" بالتعرُّض لثلاثين مخطوطة ، متنوعة الفنون كما يلى :

الفن	عدد المخطوطات
طب	٦
فلك	٥
أدب	٤

عسكرى	٢
كيمياء	٢
تصوف	٢
أصول دين	٢
فلسفة ومنطق	٢
تاريخ	١
جغرافيا	١
سير وتراجم	١
موسوعات	١
طبيعة	١

والنظر للجدول السابق ، يؤكد مدى اهتمام يوسف زيدان بالمخطوط الطبى العربى الإسلامى خاصةً ، والجد والاشتغال بهذا الفن تحقيقاً أكثر من غيره من الفنون .

ونعرض من كتابه (التراث المجهول) مثالين ، لكى نبين منهجه فى عرض وتعريف المخطوط :

المثال الأول ، لمخطوطة طبيَّة بعنوان :

(بُستَان الأطَباءَ وروْضةُ الألبَّاء)[1]

لابن المطران .

---

(١) التراث المجهول ، ص ٣٧ وما بعدها .

ففى البداية يبدأ عرضَه لتاريخ الطب عند العرب والمسلمين والذى يمتد طيلة عشْرة قرون من الزمان أو يزيد .. ثم يتعرض بعد ذلك للتعرف على المخطوطة وبيان قيمتها التراثية حيث يصنفها ضمن (المجاميع الطبيَّة) والتى ظهرت فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) . وتعد المخطوطة على حد قول يوسف زيدان ، واحدةً من أكثر المجاميع الطبية طرافةً وتشويقاً. ويورد قاعدة علمية قد أوردها ابن المطران وهى : "ينبغى للطبيب أن يكون، إذا قدم على مداواة قوم فى بلد ، أن ينظر فى وضع المدينة ومزاج الهواء المحيط بها ، والمياه الجارية منها ، والتدبير (الغذاء) الذى يستعمله قوم دون قوم، فإن هذه هى الأصول ، ثم من بعدها : النظر فى سائر الشرائط".

ثم بعد ذلك يقف عند التعريف بشخصية المؤلف قائلاً :

والمؤلف "موفق الدين بن المطران" من أشهر الأطباء العرب فى القرن السَّادس الهجرىّ ، أصله من دمشق وبها تعلَّم الطب على يد الطبيب الشهير "أمين الدولة ابن التلميذ" المتوفى ٥٦٠هـ ، ثم مارس العلاج فى البيمارستان (المستشفى) الكبير بدمشق ، حتى وفاته سنة ٥٨٥ هـ ، وقد ترك إلى جانب "بستان الأطباء" مجموعة أخرى من المؤلفات ، منها : المقالة الناصرية فى التدابير الصحيّة – آداب طب الملوك– كتاب على مذهب "دعوة الأطباء " لابن بطلان ..

وكل هذه المخطوطات، لم يُنشر منها شئ إلى اليوم رغم مكانة صاحبها المرموقة فى تاريخ الطب العربىّ .

ثم يقوم يوسف زيدان ببيان ما يحتوى عليه الكتاب من معلومات طبية. وطرائف علاجية وتراجم الأطباء السابقين على ابن مطران ، وفيه أيضاً ما

لاحصر له من أقوال الحكماء وتعريفات المصطلحات والحكايات الشائقة، ويورد من ذلك بعض الأمثلة . ثم يلحق بهذا الشرح والتعريف بالمخطوطة صور لأصل المخطوطة ..

المثال الثانى : لمخطوطة كيميائية بعنوان :

(جامع الأسرار)[1]

للطغرائىّ

يبدأ شرح المخطوطة والتعريف بها عن طريق صاحبها .. فهو : فخر الكُتّاب أبى إسماعيل الحسين بن على بن محمد بن عبد الصَّمد ، الأستاذ، الوزير، الطغرائى (ولد سنة ٤٥٣هـ بأصبهان ، وتوفى ٥١٥هـ) ولقب الطغرائىّ مستمد من كلمة (طُغراء) وهى الطُرَّة التى كانت تُكتَب فوق الرسائل مُتضمنة البسملة، حيث كان الطُغرائى يقوم برسمها وكتابتها بخطه الذى عُدَّ آيةً فى الجمال . وقامت شهرة الطغرائى على كونِهِ صاحب القصيدة المشهورة المسمَّاة "لامية العجم" قياساً على "لامية العرب" للشنفرى. والتى يقول مطلعها (من بحر البسيط) :

أَصَالة الرَّأىِ صانتنىِ عن الخطلِ وحليةُ الفضل زانتنى عن العطِلِ

وقد توفى الطغرائى مقتولاً بأمر السلطان محمود السلجوقىّ، وقد كان الطغرائى وزيراً لأخيه مسعود ..

ثم يحدثنا يوسف زيدان بعد ذلك عن الطغرائى ، لابوصفه شاعراً مجيداً، وإنما من حيث هو واحد من أشهر الكيميائيِّين العرب ، أو -كما يقال لهم-

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨١ وما بعدها .

أهل الصنعة .. إذا كان الطغرائى ، على ما يشير الذهبى فى (سير أعلام النبلاء) ذا باع طويل فى هذه الصنعة حيث وضع الطغرائى عِدَّة مؤلفات فى الكيمياء – لاتزال مخطوطة– منها : مصابيح الحكمة ومفاتيح الرَّحمة فى الكيمياء ، كتاب الرَّد على ابن سينا فى إبطال الكيمياء ، حقائق الاستشهاد والإرشاد للأولاد، رسالة إلى مارية بنت سايه الملكى القبطى فى الكيمياء ، قصيدة بالفارسية ، وشرحها بالعربية فى الكيمياء ..

ثم يصف المخطوطة ويبين لنا أن هناك عِدَّةَ عناوينَ لهذا الكتاب أو المخطوط (جامع الأسرار وتراكيب الأنوار فى الإكسير) وعلى الغلاف الخارجىّ للمخطوطة "جامع الأسرار" . وفى الورقة الأخير نرى عنوان "التقريب فى معرفة التركيب" ولعلَّ هذا العنوان الأخير هو عنوان الجزء الثانى من الكتاب الذى يقع فى جزأين ويرجع سبب تعدد الأسماء إلى رغبة المؤلف أحياناً ، وأحياناً أخرى إلى تصرُّف النُّسَاخ .

ثم يورد النسخ الموجودة من مخطوطة الطُّغْرائى "جامع الأسرار" وهى نسختان إحداهما فى دار الكتب المصرية بالقاهرة ، تحت رقم ٧٣١/طبيعة، والأخرى بنفس الدار تحت رقم ١٦٩ / طبيعة .. وقد اعتمد يوسف زيدان فى شرحه للمخطوطة على النسخة الثانية .

وبعد ذلك يقودنا إلى التعرف إلى ما تضمنَهُ المخطوطة ، يقول :

تدخل بنا هذه المخطوطة إلى عالم طريف هو عالم "الصنّعة" أو تحويل المعادن الخسيسة إلى الذهب والفضّة، ولقد كان لتلك المحاولات أكبر الأثر فى تطوُّر علم الكيمياء ، فعبر محاولات لاحصر لها للوصول إلى هذه الغاية البعيدة ، توصل العُلماء المشتغلون بالصنعة إلى معرفة الكثير عن تركيب العناصر

وتفاعلاتها الكيميائية وخصائص المركّبات .

وقد أخذ الطغرائىّ فى بيان العمليات الكيميائيّة المعقدة ، الرّامية إلى تحول المعادن ، لكنه يجعل لكل مادة رمزاً معيناً لا يعرفه إلاّ هو، وبعض تلاميذه ، حفاظاً على أسرار هذه الصناعة .. وقد صرَّح الطُغرائىّ فى مرات عديدة بأنه تمكّن من تحويل المعادن إلى الذهب والفضّة . ومن أشعاره الموحية بذلك (من الطويل) :

ولولاَ مُلُوك الجورِ أَصْبَحتِ الحصَا   لَدَىَّ إذا ما شئِتُ درّاً وياقُوتا

ثم يورد نماذج من المخطوطة .. وبذلك يكون قد أَلَمَّ بكل جزئيات المخطوطة وعارضاً لبعض جزئياتّها .

ونكتفى بهذين المثالين حيث بيَّنا من خلالهما كيفيّة شرح أو التعرُّف على المخطوطة والمنهج الذى سلكه يوسف زيدان فى ذلك ..

جـ- تحقيق المخطوطات :

إن كلمة "تحقيق" تدور لغوياً حول إحكام الشئ وصحته ، والتيقن ، والتثبت ، ولاشك أن هذه المعانىَ لها ارتباط وثيق بالمدلول الاصطلاحى، ويعرف "عبد السلام هارون" علم التحقيق بأنه علم يقصد به بذل عناية خاصة بالمخطوطات حتى يمكن التثبت من استيفائها لشرائطَ معينةٍ .

فالكتاب المحقّق هو الذى صَحّ عنوانُه ، واسم مؤلفه ، وضُبط نصُّه أو متنُه، وكان أقربَ ما يكون إلى الصورة التى تركها مؤلفُه .

وكلمة "تحقيق" هى أكثر المصطلحات شيوعاً فى وقتنا المعاصر ، وقد استعمل بعض الدارسين ألفاظاً أخرى مثل : قرأه وشرحه (محمود محمد شاكر)

تحقيق وشرح (أحمد محمد شاكر) ، حققه وضبط غريبه وعلّق حواشيهُ (الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد) ، ومن المرجح أن أحمد زكى باشا هو من أوائل من كتب عبارة "تحقيق" واهتم بجمع النسخ الخطية[1] ، ويستخدم يوسف زيدان "دراسة وتحقيق" وكذلك "تحقيق وتقديم" .

والمؤلفات التى أهتمّت بتناول قواعد تحقيق النصوص ، قد أجمعت على أن واجب المحقِّق ، هو ما يلى[2] :

١- جمع الأصول الخطّية ، والمفاضلة بينها لأختيار أفضلها (بخط المؤلف، قُرِأَتْ عليه ، نُسختْ فى عهده أو عهد قريبٍ منه)

٢- المقابلة بين النسخ وضبط النص .

٣- التعليقات والهوامش .

٤- الفهارس التحليلية والكشافات .

٥- مقدمة التحقيق (ومقدمة التحقيق لها أهمية كبيرة ، حيث يذكر بها قيمته وأهميته المعرفيّة والعلميّة ، وسبب تحقيقه ونشره ، وتناول مؤلف الكتاب،

---

(١) عسيلان (د. عبد الله بن عبد الرحيم) : تحقيق المخطوطات ، بين الواقع والمنهج الأمثل (مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض ، ١٩٩٤م) ، ص ٣٥ وما بعدها .. وكتابه خلاصة مراجع قيمة نذكر منها :

- أصول نقد النصوص ونشر الكتب ، برجستراسر ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٦٩ .
- تحقيق النصوص ونشرها ، عبد السلام هارون ، ط٤ مكتبة الخانجى القاهرة ، ١٩٧٧.
- تحقيق التراث العربى ، د. عبد المجيد دياب ، المركز العربى للصحافة ، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- المخطوط العربى ، د. عبد الستار الحلوجى ، الرياض ، ١٩٧٨ .
- مناهج تحقيق التراث ، د. رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

(٢) إيمن فؤاد : مرجع سابق ، ص ٥٤٥ وما بعدها .

والمخطوطات التي أعتمد عليها في تحقيق النص ، والمنهج المستخدم في التحقيق) .

٦- ثبتُ المصادر والمراجع .

* * *

وقد اهتم **يوسف زيدان** بوضع تلك القواعد موضع التنفيذ الدقيق الواعي، ولكنه اختلف عن المعيار الذي وضعه **صلاح المنجد** الذي يرى أن تحقيق النص، غايته تقديم المخطوط صحيحاً كما وضعه مؤلفه دون شرح .. وبلاشك أن "المنجد" قد جانبه الصواب في رفضِه الحواشيَ والشروحَ بصفة عامة، فالعبرة باحتياج النص لتلك التعليقات . وهذا ما قام به **يوسف زيدان** في كثير من تحقيقاته ، فقد قدم لنا تعليقات تعين القارئ على فهم متن النص المحقّق ، وتيسر له مواصلة قراءة النص ، وحقق ذلك في تحقيقاته الصوفيّة والعلميّة . ونورد بعض الشواهد على ما سبق قوله :

(أ) يقول الجيلي[1] :

فكانت كعنقا مغربٍ وصفةً وما

حوت غير ذاك الوصفِ منها البقائعُ

ويعطينا يوسف زيدان في الهامش التعليق التالي :

عنقاء مغرب : يقصد العرب بالعنقاء الشيء المجهول أو المستحيل، وتعني العنقاء عند الصوفية معان مختلفة ، فهي عند ابن عربي : الهواء الذي فتح الله به أجسام العالم .. ويقول القاشاني : إن العنقاء في الاصطلاح الصوفي كناية عن الهيولى، لأنها لا ترى كالعنقاء ، ولاتوجد إلا مع الصورة فهي معقولة ...

---

(١) قصيدة النادرات العينية (دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨) ص ١١٧ وهامشها .

(ب) يقول علاء الدين القرشيّ (ابن النفيس)[1] :

"…. فلا يُزاد فى كتب الحديث ما يُتوهم أنه من المتن ، مثل : النُكَت والحواشى التى يقصد بها تفسير لفظ .." .

ويعطينا يوسف زيدان فى الهامش التعليق التالى : النكت ، جمع نكتة، وهى كل دقيق من القول . ونكت : أشار (لسان العرب ، ٧١٤/٣)

وكما نرى، هى تعليقات هامة للقارئ .. والأمثلة على ذلك عديدة فى أعمال يوسف زيدان ، فمن أراد المزيد فلينظر فى كتبه المحققة .

وإذا كنا قد أوردنا فيما سبق القواعد العامة للتحقيق ، فإننا فيما يلى نذكر "منهج التحقيق وخطواته" كما التزم به يوسف زيدان وألزم نفسه به فى مقدمات تحقيقاته :

١- حصر المخطوطات :

الخطوة الأولى فى التحقيق، تتمثل فى محاولة حصر أكبر عدد من مخطوطات الكتاب، المراد نشره ، من خلال التنقيب فى فهارس المكتبات الخطية، والمكتبات الخاصة ، ثم أختيار أفضل النسخ التى يمكن الحصول عليها.

ونجد يوسف زيدان فى تحقيقه لكتاب "عبد الكريم الجيلىّ" ، شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربى ، يعثر على أحدى عشرةٍ نسخةً مخطوطةً، ويعتمد على ثلاثٍ منها[2] .

---

(١) المختصر فى علم أصول الحديث النبوى (الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩١) ص ١٧٠ وهامشها.

(٢) راجع له : قصيدة النادرات العينية ، منهج التحقيق النقدى ، ص ٩ وما بعدها .

- فوائح الجمال ، منهج التحقيق ، ص ١١٣ وما بعدها .

٢- المقابلة بين النسخ :

المقابلة بين أفضل النسخ التى يمكن الحصول عليها من أجل "استخراج النص المحقّق خالياً من أغلاط النساخ ، تلك الأغلاط التى تأتى من سهو كل ناسخ، أو تدخله فى النص بالتعديل وفقاً لما يراه هو"[1] . وهنا تتم عدة عمليات كما نرى ، هى صلب التحقيق وهى :

- استخراج النص سليماً من الأخطاء كأقرب ما يكون إلى ما كتبه المؤلف نفسه .
- تعديل الإملائيات وكتابتها بالأسلوب المعاصر .
- وضع الفواصل والنقط وتقسيم الفقرات بشكل يسهل مطالعتها.
- وضع عناوين جانبية للموضوعات ، إذا كانت ضرورية .
- التمييز بين النص والشرح بواسطة بنط الخط فى المصنفات القائمة على الشرح .

٣- الهوامش والفهارس :

الهوامش تضم اختلافات النسخ والألفاظ التى استبعدت من المتن عندما يتم الأفضل ، كما يحتوى الهامش على تخريج الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة الواردة فى المتن ، بالإضافة إلى التعريف بالأعلام المذكورين فيه، والتعليقات الضرورية ، والتعريف بالمصطلحات .

أما فهارس التحقيق فهى تشمل : فهرس الآيات القرآنية، فهرس الأحاديث

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

الشريفة ، فهرس الأعلام ، فهرس المصطلحات ، فهرس قوافي الشعر ، ويمكن وضع فهرس للأماكن والبلدان إذا كان هناك ضرورة لذلك.

ويثير د. عسلان[1] مشكلة إعادة تحقيق ما سبق نشره محققاً ، ويرى أن لذلك ضرورات منها :

١- أن يكونَ المخطوط قد نُشر دون أية مراعاة لأصول التحقيق .

٢- أن يكونَ الكتاب قد نُشر على مخطوطة واحدة سقيمة أو أكثر ، ثم ظهرت نسخ جيدة .

٣- أن لا تكون صحيحةً في العنوان أو التعليقات والتصحيحات .

٤- اهمال مقدمة التحقيق التي تشمل التعريف بمؤلف الكتاب وبكتابه .

وبسبب عدة ضرورات مما سبق ذكره ، قدم يوسف زيدان تحقيقات لنصوص سبق نشرها ، هي :

١- فوائح الجمال وفواتح الجلال لنجم الدين كبرى .

٢- حي بن يقظان لابن طفيل .

وقد قدّمنا عرضاً لكتاب **فوائح الجمال** مبينين ضرورات نشره ، فكان مما قلنا فيه[2] :

لم يكن اسم الصوفيّ: **نجم الدين كبرى** (٥٤٠-٦١٨هـ) قد بقي حتى

(١) مرجع سابق ، ص ص ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) أبو كرم (د. كرم أمين) : مجلة عالم الكتاب ، عروض موقعة "فوائح الجمال وفواتح الجلال" (إبريل ١٩٩٤م) ص ص ٦٨-٧٤.

الآن مجهولاً لدى الكثيرين ، فإن من المؤكد بعد أن أفرد له الدكتور يوسف زيدان عدّةَ صفحاتٍ فى كتابه "شعراء الصوفية المجهولون" وبعد أن قدم كتابه "فوائح الجمال وفواتح الجلال" محققاً ، قد صار الشيخ نجم الدين أكثر إعلاماً عند المهتمين بالتراث الصوفى والقارئ العربى .

لقد حاول الدكتور يوسف زيدان كشف الغطاء عن "نجم الدين كبرى" وإبراز مكانته كصوفىّ فارسىّ ، فقدّم كتابه "فوائح الجمال وفواتح الجلال" بِعَدِّهِ وثيقةً صوفيَّةً تعتمد على الترجمة الذاتية ، حيث تصور رؤى الشيخ نجم الدين وما عاينه فى دروب التصوف للوصول إلى الجمال والجلال وهو بذلك يقدم نموذجاً متميزاً للسلوك التربوى للمريدين .

وسبق أن نشر المستشرق الألمانى فريتز ماير كتاب الشيخ نجم الدين كبرى "فوائح الجمال" عام ١٩٥٨ ، ولأسباب عديدة أعاد الدكتور يوسف نشر الكتاب ، وبلاشك أنه ومن سانده وشجعه على إعادة نشر الكتاب وقد ذكرهم فى المقدمة معهم الحق كل الحق ، للآتى :

- إن نشرة ماير يستحيل الحصول على نسخة منها .
- إن تعليقات ماير فى نشرته قليلة ، ومن ثم تعوق فهم النص .
- بعض اختيارات ماير بين النسخ المخطوطة لم تكن صائبة .
- يقدم الدكتور يوسف فى القسم الأول من الكتاب أول دراسة عن الشيخ نجم الدين كبرى باللغة العربية .
- ضمن يوسف زيدان الكتاب بتقديم رسالتين صغيرتين للشيخ نجم الدين، وهما : رسالة الأصول العشرة ، ورسالة السفينة .

- وأخيراً فإن للدكتور يوسف مذاقاً خاصاً فى تناول النصوص الصوفية، حيث يتميز بفهم واعٍ لمرامى الصوفية وصورهم، ورموزهم، ومن ثم فإن هذا الكتاب يُعَدُّ بمثابة زهرة تفتحت فى فصل الخريف لروضة التصوفّ المزدهرة .

وقد قدم د. هانى المرعشلى عرضاً متميزاً لحى بن يقظان، فكان مما قال فيه[1] :

" .. إن جهود الدكتور يوسف زيدان التى أثرت المكتبة العربيّة المعاصرة بمؤلفاته التى بلغت حتى الأن خمسةً وثلاثينَ كتاباً ، اللافت للنظر فيها أنها جمعت بين الطرق التراثية الثلاثة [أى فهرسة المخطوطات - التحقيق والنشر - الدراسة والتأليف] فقد غطت أعماله : الفهرسة والتحقيق والتأليف التراثى .. ومن جملة هذه الجهود الجامعة بين جوانب التراث يأتى كتابه (حىّ بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها) الذى حصر فيه الصور المختلفة لهذه القصة الفلسفية العميقة - مفهرساً- ثم حقّق النصوص فى نصف الكتاب .. وفى النصف الآخر منه قدم دراسةً شائقةً فى التواصل التراثى بين المبدعين الأربعة الذين كتبوا القصة.

وقد سلك يوسف زيدان فى هذا الكتاب مسلكاً جديداً أبان عنه فى مقدّمة الكتاب ، حيث أشار إلى أنه كان ينتوى إعادة نشر كتاب أحمد أمين عن حىّ بن يقظان ورحلته فى التراث العربىّ عبر صياغات : ابن سينا ، ابن طفيل، السهروردى .. مع قيامه - أى يوسف زيدان- بإضافة صياغة ابن النفيس الذى لم ينتبه إليها شيخنا أحمد أمين . فلما قام بفحص النصوص التى قدّمها أحمد

(١) حى بن يقظان ، القصة ومبدعوها الأربعة (صفحة الثقافة ، جريدة الأهرام ١/١٠/١٩٩٩م).

أمين، وجد فيها من الأخطاء (التى يقول عنها يوسف زيدان: ربما تكون أخطاء الطباعة!) شيئاً كثيراً ، مما يجعل معاودة نشرها على حالها أمراً ظالماً لمؤلفيها الأوائل .. وهم مؤلفون عظماء ، يعتز بهم التراث العربى، بل الإنسانى .. ولاحظ أن نشرة أحمد أمين سقطت منها فقرات كاملة، وتغيرت فيها ألفاظ اصطلاحية مهمة (يقول يوسف زيدان : ربما القائمون على الطباعة لم يفهموها) فإذا استخدم السهروردى ، مثلاً ، كلمة (جوزهر) وجدناها فى نشرة أحمد أمين (جوهر) . وإذا قال (طرز قصة) لم نجد فى النشرة الكلمة الأولى .. وغير ذلك مما يصعب حصره ولا يجوز (يقول : تقديراً لأحمد أمين ومكانته) .

ثم يقوم يوسف زيدان بنشر النصوص الأربعة . وليس الثلاثة كما فعل أحمد أمين ، سالكاً طريقة جديدة ودقيقة .. فلقد رأى أن النصوص بحاجة إلى تحقيق دقيق توخى من خلاله الوصول إلى أصح صورة للنصوص ، ومن هنا كان حريصاً على مقابلة نشرة أحمد أمين لنص ابن سينا ، مع العديد من شروح هذا النص ، خاصة شرح ابن زيلة تلميذ ابن سينا ، ثم قابل بين نشرتين لقصة ابن طفيل ، إحداهما نشرة أحمد أمين والأخرى نشرة فاروق سعد، وكلتاهما لم تذكر الأصول المخطوطة التى اعتمد عليها الناشران، وكلتاهما اتفقت فى أخطاء واختلفت فى أخطاء أخرى .. أما نص السهروردى ، الغربة الغربيّة ، فقد استخرجه بالمقابلة بين نشرة أحمد أمين وأفضل نشرة له ، وهى التى قام بها المستشرق الفرنسى هنرى كوربان وأصدرها ضمن مجموعة مؤلفات السهروردىّ التى جاءت فى مجلدين .

أما نص ابن النفيس (فاضل بن ناطق) فلم يرد فى نشرة أحمد أمين .. لذلك فقد رجع يوسف زيدان فيه إلى المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصريّة،

وهى تضم ثلاثة أعمال لابن النفيس : رسالة الأعضاء ، المختصر فى علم أصول الحديث ، فاضل بن ناطق . وكان قد سبق ليوسف زيدان أن قام بتحقيق رسالة الأعضاء والمختصر ، فصدر كل منهما فى كتاب من جملة الكتب الأربعة التى أصدرها عن ابن النفيس، وحصل بها على جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمى – المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية فى مجال الفقه الطبى وتحقيق التراث وفق أصول فن التحقيق (عام ١٩٩٤) .

وبالإضافة إلى مخطوطة دار الكتب ، استعان يوسف زيدان مع تحقيقه لقصة فاضل بن ناطق ، بنشرتين : الأولى قام بها ماكس مايرهوف مع يوسف شاخت والأخرى قام بها عبد المنعم محمد عمر(*) .. غير أنه لم ينشر نص ابن النفيس كاملاً ، وإنما اقتصر على الجزء الأول منه فحسب ، لأنه الجزء الذى يمثل القصة أما بقية الأجزاء ، أو بعبارة ابن النفيس : الفنون .. فهى كما يقول فى مقدمة الكتاب "عبارة عن استطرادات يحاول فيها ابن النفيس قراءة التاريخ الغربى السابق عليه قراءة تبريريّة تؤكد أن ماكان كان لابد أن يكونَ ، وهى تمثّل ملاحقَ للقصةِ وإضافاتٍ عليها ، فلم نر داعياً لإيرادها .

وخلال استخراج كل نص ، كان يوسف زيدان يعتمد على معرفته بتفاصيل الفلسفة الخاصة بمؤلفه .. وكذلك خصائص أسلوبه فى مؤلفاته الأخرى، وقام بتزويد النصوص بهوامش شارحة ، وقدم لها بدراسة وافية ومستفيضة ، ودقق فى المراجعات . آملاً ، من بعد ذلك كله ، أن تكون هذه النشرة : أصحَ نشراتِ حيّ بن يقظان على النحو الذى كتبه مبدعوها الأربعة

(*) نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، وقام د. حامد طاهر بعرض تحليلى له، فى كتابه الفلسفة الإسلامية ، مدخل وقضايا ، ص ص ٢٣٩- ٢٦١ .

(ابن سينا ، وابن طفيل والسهروردىَ ، وابن النفيس) .

ويجب ان نتنبه إلى أن يوسف زيدان ، قد اعتمد فى هذا الكتاب ، على جملة أصول هى فى واقع الأمر كتب مطبوعة لكنه عاملها معاملة المخطوطات .. وهذا ينسحب على القسم الثانى من الكتاب ، حيث قدم النصوص الأربعة ، وينسحب أيضاً على القسم الأول منه ، حيث أورد التراجم الأوافى للمبدعين الأربعة الذين صاغوا حى بن يقظان فى تراثنا العربى.. وقد حرص على تنبيهنا إلى حقيقة مهمة لامجال لإنكارها ، مفادها أن كثيراً من المخطوطات أفضل من كثير من المطبوعات! وقد أشار فى هوامش كتابه ، سواء فى القسم الأول الخاص بالدراسة أو القسم الثانى المشتمل على النصوص الأربعة المحققة إلى تلك الأخطاء الكثيرة التى وقعت فيها الأصول المطبوعة التى اعتمد عليها ، وكان بإمكانه الرجوع بدلاً منها إلى أصول مخطوطة ، وترك المطبوع على حاله .. إلا أنه آثر سلوك الطريق الأعقد، للتنبيه إلى واقع النشر التراثى فى ثقافتنا المعاصرة .

وعلى هذا النحو من العمل التراثى (المركب) سار يوسف زيدان فى كتابه، ليضيف إلى رصيده الفكرى المتزايد عملاً جديداً يستحق التأمل ، ويضيف إلى المكتبة العربية عملاً متميزاً يستحق التقدير ..."

* * *

وأخيراً .. فإن المدقق المنصف فى تحقيقات يوسف زيدان ، يلاحظ تمتعه بسمات المحقق المتميز ومنها :

١- الإحساس بقيمة التراث العلمىّ والفكرىّ إحساساً ينبع من الإيمان العميق بدوره الفعال فى بناء حضارة الأمة عن طريق إحياء تراثها ، وربط ماضيها بحاضرها .

٢- الحب والتعلّق بتراثنا المخطوط ومعايشته فهرسةً وتحقيقاً وعرضاً .

٣- الخبرة والتمرس والدراسة الواسعة بأصول تحقيق المخطوطات ومعرفة أصولها.

٤- العلم والدراية بموضوعات الكتب التى حُقّقت .

٥- الأمانة العلمية .

الفصـل الثـانـى

الـتراث العلـمـى

تمهيد :

لقد اختلفت الآراء حول تحديد مفهوم العلم science ، ويرى البعض أنه لايمكن تعريف العلم بموضوعه ، ولا بمنهجه ، ولا بتصنيفه ، إذ تظهر كل حين علوم جديدة .

ومع ذلك يمكن القول إن العلم هو مجموعة من المبادئ والقوانين والمعارف التى وصلنا إليها [تعريف استاتيكى] بالاضافة إلى الحلقات المتشابكة من المفاهيم والنظريات والحقائق التى تتطور دائماً وتتعقد [تعريف ديناميكى]

ويمكن تصنيف العلوم إلى ثلاثة أقسام :

١- العلوم الطبيعية : مثل الفيزياء والكيمياء .

٢- العلوم الاجتماعية : مثل علم النفس والاحصاء .

٣- العلوم الصورية : مثل الرياضيات البحتة والمنطق .

والعلوم باختصار هو نشاط عقلى تجريبى وأداة نفعية ، يسعى الإنسان خلاله إلى تفسير الظواهر بطريقة منظمة ومرتبة[١] . وقد وذهب يوسف زيدان

---

(١) للمزيد عن العلم والمنهج ، راجع :

- د. على عبد المعطى : المدخل إلى الفلسفة (دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، ١٩٩٦) ص ١٣ وما بعدها .

- د. ماهر عبد القادر : فلسفة العلوم - علم المناهج (دار النهضة العربية ، بيروت، ١٩٩٧) ص ٣١ ومابعدها . =

إلى القول بأن العلم منهج والمنهجية هي الفيصل الفارق بين ما هو علم وماهو غير علم[1] .

ولقد كانت كلمة (علم) تطلق قبلاً على المعارف العَامَّة ، ولكن الاستعمال الحديث للكلمة ، قد حَدَّد مَدْلولها وجعلها تختص بلَون معيَّن من المعارف هو الذى يتضمن المشاهدة والتجربة والاختبار وهو ما يُسَمَّى الآن بالعلوم الطبيعية ، من كيميائية، وجيولوجية ، ورياضية ، وطبيعية ، وفلكية، ونباتية، وحيوانية ، وتطبيقاتها فى الهندسة والطب والزراعة والصيدلة والبيطرة وما إلى ذلك .

وقد تعددت هذه العلوم وتشعبت حتى غدا من المستحيل على عالم واحد أن يُلِمَّ بأطرافها ، أو أن يحذق فنونها ، بل لقد تعددت فروع هذه العلوم وتشعبت أصولها ، حتى أصبح عسيراً أن يتقن العالم منحىً كاملاً من مناحيها ولكن حسبه أن يقومَ على ثُغرة واحدة من ثُغراتها ، أو يقفَ على رافد من روافدها ينهل منه ويضيف إليه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً[2] .

والآن يكون التساؤل .. أين بدأ العلم ؟ ومتى انبثق ؟ سُؤالان مُحيِّران لايَسْتَطيع أى مؤَرِّخ للعُلوم أن يُجيبَ بدقةٍ عليهما .. والعجز عن إجابة السؤالين تكمن فى توقع (بُقعة) بعينها أو (زمن) مُعيَّن يكون ابتداء العلم فيها ومنها ،

= - د. محمد محمد قاسم : المدخل إلى فلسفة العلوم (دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، ١٩٩٩) ص ٣ وما بعدها .

(١) د. يوسف زيدان : مقدمة إشكالية المصطلح (سلسلة الفلسفة والعلم ، إشراف وتقديم يوسف زيدان ، العدد ٣ ، ١٩٩٦) ص ٥ وما بعدها .

(٢) منتصر (د. عبد الحليم) : تاريخ العلم (دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٣) ص ١٧ .

وهذا ما لايمكن تحديده .. يقول يوسف زيدان : مع ذلك، يمكننا القول إن العلم بدأ فى عقل الإنسان !

وقَد جَدَّ كثيرٌ من الباحثين -فى دراسة العقل البشرى وتعرف قوانينه وعرضوا للأمم المختلفة يرقبون ما طرأ على أفكارهم من تغير ويرصدون الأسباب التى دَعْت إليه ، ثم يُقارنون بَين الأمم ليتبيَّنوا كيف اتحدت الأسباب وتوحدت الخطوات فاتخذت النتائج . واستخلصوا من كل ذلك قوانين عامة وإن كان بعضها لايزال مجالاً للبحث واختلاف النظر[1] .

فالحياة البيئية والاجتماعية ، والاقتصادية انعكست انعكاساً مُباشراً على حياة العقل الإنسانى وأطواره .. ومن خلال الخبرات التى تراكمت فى عقل الإنسان نشأ العلم بأنواعه المختلفة وخير شاهد على هذه المقولة : قصة حىٍّ بن يقظان التى توضح إلى أىٍّ مَدَى تَوَصَّل الإنسان بعقله وفطرته إلى استكشاف العالم من حوله .. ويرى بعضُ مُؤَرِّخى العلم أن العلم فى طَوْرِه الأول لم يكن مُنظَّماً فقد كان يبحث فى مسائل كثيرة متفرقة لا تستقصى ولا تؤلف بينها وحدة أكثر ما يعتمد فيها على الروايات وآراء المفكرين قبلهم ، فمسائل العلم مُبَعْثرة والعُلماء أنفسهم مُبعثرون ، والعلم شئ واحد ليس ذا فروع فكل ما يفكر فيه عقل الإنسان هو العلم ، كالذى سُمِّى أو ما يطلق عليه (فلسفة)، فقد شملت أبحاثها كل ما خطر بالعقل البشرى ، ثم يتقدم العلم وتتسع -بعض الشئ دائرة المعلوم ، وتضيق -بعض الشئ- دائرة المجهول ، وكلما حُلَّت مسألة أضيفت مجموع المعارف ، وعُلِمَت للناس وكلما تقدم العلم مَالَ إلى الامتحان والجزم و لم يكتف بالاعتماد على أقوال الرواة وآراء السابقين ، حتى إذا قطع فى

---

(١) أمين (أحمد) : ضحى الإسلام (دار الكتاب العربى ، بيروت ، ط١ ، بدون تاريخ) ج ٢ ص٢.

هذا شوطاً بعيداً دخل فى طور التّنظيم ، جُمعتْ المسائل المتعلقة بموضوع واحد فى مجموعة واحدة ، وكونت فرعاً مستقلاً بعض الاستقلال . ويلاحظون كذلك أن فكر الإنسان اتجه أولاً إلى الطبيعة ومظاهرها ثم انتقل إلى النظر فى الإنسان ودراسته ، وبعد ذلك تميزت العلوم ونُظّمت[1] .

وَيَعدُ كثيرٌ من مؤرخى العلم عَصْرَ الإغريق نقطةَ الابتداء أو مرحلةَ الانطلاق حيث ازدهى هذا العصر بأعلام كان لهم شأن، منذ بضع مئات من السنين مثل : أبقراط ، وجالينوس ، وفيثاغورث .. على أن الباحث المنصف لايمكن أن يغفل أمر المدنيات القديمة التى سبقت العصر الإغريقى وتقدمت عليه فى التاريخ ، إذ لايمكن أن تكون المدينة الإغريقية قد نشأت فجأةٍ وبمعزلٍ عن المدنياتِ الأخرى من بابلية وآشورية ومصرية فرعونية .

وقد كانت بَيْنَ الإغريق والمصريين القُدماء صِلاتٌ وتجاراتٌ وحروبٌ، وترك المصريون من الآثار والبرديات مَا يَدُل على تفوّقهم فى كثير من العلوم والفنون من هندسة وتحنيط ، وتعدين وفلك ..

وكذلك ترك البَابليُّون من الآثار والقوالب مَا يَدُل على إلمامهم بكثير من المعارف فى الرياضيات والفلك ونظرية الأعداد والمعادلات الجبريّة والهندسية، ومع أن تاريخ العلم عند البابليين ناقص لتفتت القوالب وضياع كثير منها فضلاً عن أن الذين درسوه أغلبهم من الغربيين ولا تخلو كتاباتهم من تحيز ضد الحضارات السَّامية ، ومنهم من أغفل الحضارتين البابلية والمصرية القديمة إغفالاً تاماً ، وقد أنصف (هيرودت) المُلقب بأبى التاريخ عندما قال إن معظم فلاسفة الإغريق القدامى ، أمضوا جانباً من حياتهم فى مصر وبلاد النهرين .

(١) المرجع السابق ، ص ٩ وما بعدها .

وفى العصور الوسطى انشغل الأوربيون بإعادة بناء نظامهم الاجتماعىّ الجديد بينما كان المسلمون منصرفين لقطف ثمرات انتصاراتهم، فمشكلاتهم الروحية وجدت حلها فى الدين الجديد ، ولم تعد الأسئلة الكثيرة التى كانت تحيرهم مصدراً لقَلَقِهم بعد أن وجدوا إجاباتها جاهزة فى متناول أيديهم وهكذا، كان من الطبيعى بعد أن اطمأنوا على قوتهم العسكرية ، ومعتقداتهم الإيمانية أن يتجهوا لتشييد المدن الرّائعة ، ودراسة ثقافة الحضارات التى دانت لهم، فقرأوا التراث الفكرى للقدماء بعقول متفتحة بلا خلفيات تعوقهم ، وكان من نتاج هذه العقلية المتعطشة للمعرفة عند المسلمين أنهم أصبحوا بالفعل المؤسسين الحقيقيين لمفهوم العالمية فى المعرفة أو وحدة المعرفة الإنسانية ، وهى إحدى السمات البالغة الأهمية بالنسبة للعلم(١).

ويرى البعض أن العلم بدأ قبل العهد الأموى ولكن الترجمة والتأليف والإبداع نضج فى العهد العباسى حيث شمل كل فرع من فروع العلوم ، وعُدَّ المؤلفون والمؤلفات فيه بالمئات .. وليست المسألة مسألة كمية لعدد المؤلفات فحسب بل الفرق كبير أيضا فى كيفية معالجة العُلماء للموضوع وسبَّب ذلك الرُّقى الطبيعى فى العلم . وأن كل خطوة فيه تسلم للتى تليها ، وأن العباسيين كانوا أكثر اتصالاً بالعلماء وتشجيعاً(٢).

ثم كانت النكسة بعد كل هذا التقدم والازدهار ، حين سقطت بغداد على يد التتار سنة ٦٥٦ هجرية ، فاتجه علماء المسلمين إلى المؤلفات الموسوعية

---

(١) قصة العلم . ج.ج . كراوثر ترجمة د. يمنى الخولى وآخر ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٩، ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) أمين (أحمد) : مرجع سابق ، ص ٢ ، ص ٣٦٣ .

والشروح والتفاسير ، بل وإلى الإبداع ولا يمكن أن نطلق على الفترة الزمنية الممتدة ابتداءً من القرن السابع الهجرى ، إنها عصر اضمحلال ، فقد ظهر أعلام فى جميع مجالات العلم والفنون .

ومن جيل هذه النكسة المزعومة ، عالمٌ موسوعى هو علاء الدين ابن النفيس (على بن أبى الحرم القرشى ، ت ٦٨٧ هجرية) الذى سعى إلى إحياء العلوم العربية . ورغم تفوقه فى علوم عديدة كالفقه والمنطق ، إلا أنه كان عبقرىَّ الطبِّ العربىِّ والإسلامى، والذى سبقه إليه أبو بكر محمد بن زكريا الرازى المتوفى سنة (٣١٣ هجرية) الذى استطاع بجهوده العلاجية المكثفة ، وبملاحظاته الإكلينكية الدقيقة أن يقدِّمَ أضخمَ موسوعةٍ وصفيّة فى تاريخ المعالجات : (الحاوى فى الطب) ناهيكِ عن كتبه الأخرى .. وخلال ذلك كله، استطاع الرازى[1] أن يُنطِقَ الطبَّ بالعربية الفصحى وأن يحلق فوق شواهقِ الطبِّ اليونانى.

والطبيب الفيلسوف أبو على الحسين ابن سينا المتوفى ٤٢٨ هجرية، الذى لم يحمل لقب **الشيخ الرئيس** عبثاً ، ولم تستمر موسوعته (القانون فى الطب) قروناً طويلة كمقرر دراسى فى بلاد العرب وفى أوروبا اتفاقاً .

* * *

وإذا عدنا إلى عَلاَء الدين (ابن النفيس) نجده أعظم شخصيّة طبيّة فى

---

(١) نشر له د. عبد اللطيف محمد العبد رسالتى : المدخل الصغير إلى علم الطب ، وأخلاق الطبيب. وقال عنه إنه صاحب عقل حر متطور، وخلق كريم، وله فلسفة إنسانية شاملة . انظر : ست رسائل من التراث العربى الإسلامى (دار النهضة العربية ، ١٩٨٢) ص ١٠١ وما بعدها، ص ١٠٨ ومابعدها .

القرن السَّابع الهجرى، وهو صاحب أضخم موسوعة طبية يكتبها شخص واحد فى التاريخ الإنسانى (الشامل فى الصناعة الطبية) وقد وضع مسودتها بحيث تقع فى ثلاثمائة مُجَلَّد بيَّض منها ثمانين ، وتمثل هذه الموسوعة الصِّياغة النهائية والصيغة الأخيرة المكتملة للطبِّ والصيدلة فى الحضارة العربية والإسلامية بعد خمسة قرون من الجهود العلمية المتواصلة .. وقد وضعها علاء الدين (ابن النفيس) لتكونَ نبراساً لمن يشتغل بالعلوم الطبية من بعده .

يقول يوسف زيدان فى تقديمه لأحد كتب (ابن النفيس) التى قام بتحقيقها: نود لو ألمحنا إلماحةً سريعةً لقضية طَالما ادَّعَاها المستشرقون وَرَوَّجوا لها، وهى أن المسلمين لم يعرفوا الطبَّ إلا من خلال اليُونان وغيرها من البلدان .. وإنه لَوْلاَ الترجمات التى قام بها حنين بن إسحاق (المتوفى ٢٦٠هـ) ويوحنا البطريق (المتوفى ٢٠٠هـ) وقسطا بن لوقا (المتوفى ٣٠٠هـ) أو غيرهم من المترجمين ما عرف العرب علم الطب . ولهذا نجد المستشرق الألمانى كارل بروكلمان، يسوق فى موسوعته الشهيرة حكماً تقريريًّاً فيقول : "سَادَ الشعور طويلاً بأن الطبَّ علم أجنبىّ حتى بعد استقراره فى العراق، ومن ثم كان عامة الناس فى زمن (الجاحظ) يصدفون عن الأطباء المسلمين .." . ورغم هذا التقرير الذى جعله المستشرقون مُسَلَّمَةً فى تاريخ الطبِّ الإسلامىّ، إلا أن الحقيقةَ بخلاف ذلك .. فقد عرف العرب -قبل الإسلام - الطب بل وعرفوا الجراحة أيضاً ، ففيما يتعلق بمعرفة العرب للطب حتى قبل ظهور الإسلام أَبَانَ الدكتور خالد الحديدى عن وجود مدرسة طبية ببلاد اليمن كانت لها فلسفتها الطبيّة المستقلّة كما عُرف عن العرب أطباءُ مشاهيرُ كالحارث بن كلدة الثقفى (من الطائف) الذى كتب أمثالاً على شاكلة فصول أبقراط ، منها ما نسب إليه من قوله : "البطنة بيت الداء ، والحمية رأس الدواء" . ومن مُعَاصرى الحارث ، كان

الطبيب العربى ابن أبى رمثة التميمى.(من تميم) الذى يعتبر من أوائل الجراحين العرب المشهورين . وفى صَدر الإسلام. كان العرب يعرفون صناعة الطب . يقول صاعد الأندلسى "وكانت العرب فى صدر الإسلام لا تُعْنَى بشئ من العلم إلا بلغتها ومعرفة أحكام شريعتها ، حاشا صناعة الطب فإنها كانت موجودةً عند أفرادٍ منهم غير منكرةٍ عند جماهيرهم ، لحاجة الناس طُرًّا إليها". ومن ثم نجد المستشرقين قد دأبوا على نَفى كل أصالة عن المسلمين ورد كل مفاخر علومهم إلى أصولٍ غير إسلاميّة وبالأحرى يونانية .. كما لو كانت اليونانيين هى بداية العلم وهم نهايته[١] .

ولنعرضْ الآن لبعض مجهودات يوسف زيدان فى مجال التراث العلمى .

أولاً : علاء الدين القرشىّ (ابن النفيس)

ظَلَّ "ابن النفيس" منذ اكتشافه على يَد الدكتور محى الدين التّطاوى سنة ١٩٢٤م والذى عثر على نسخة مخطوطة من أحد كتبه فى مكتبة برلين فقام بدراستها فى رسالة قدمها للدكتوراه من جامعة فريبورج الألمانية بعنوان "الدورة الدموية وفقاً للقرشى" محوراً لدراسات الفلاسفة ، والمفكرين طوال عقود طويلة، فأُلفت فيه الكتب .. مثل : **ابن النفيس** للدكتور بول غليونجى ، **ابن النفيس الطبيب العربى** للدكتور سلمان قطاية **ابن النفيس واتجاهات الطب العربى الحديث** للدكتور بركات محمد مراد . وكان ينقصهم التدقيق فى ترجمة الشخصية المدروسة ، ووضع ترجماتها فى نطاق نقدى ، الاطلاع على مخطوطات كافية من مؤلفات تلك الشخصية . ومن هنا يعدُّ كتاب يوسف

(١) يوسف زيدان : شرح فصول أبقراط لابن النفيس ، ص ٩ .

زيدان عن ابن النفيس (علاء الدين ابن النفيس القرشي: إعادة اكتشاف). انطلاقةً جديدةً نحو الدرس التراثيّ لاستيعابه والوقوف على كل تفصيلاته فقد اتبع فيه نهجاً مخالفاً لسابقيه فى تناول شخصية (ابن النفيس) ورفض النظرة القاصرة التي ظلت عالقة بهذا العالم وهو أنه مكتشف "الدورة الدموية الصغرى المعروفة بالدورة الرئوية" ذلك لأن هذا الاكتشاف لايمثل غير نقطة فى بحر إسهاماته العلمية واكتشافاته العبقرية .. فقد اكتشف (ابن النفيس) الدورتين الصغرى والكبرى، ووضع نظرية باهرة فى الإبصار والرؤية ، وكشف عن العديد من الحقائق التشريحية وجمع شتات المعرفة الطبية والصيدلانية فى عصره ، وقدّم – وهذا هو الأهم – تصوراتٍ رفيعةَ المستوى فى إطار المنهج والنزعة العقلانية وقواعد البحث العلمى .

١– نسبه وحياته :

فى البداية يقف **يوسف زيدان** موقفاً عند لقبه[1] الذى اشتهر به فى جميع المؤلفات التى أُلفت عنه وهو (ابن النفيس) حيث يقرر بأنه لم يجد فى أيّة مخطوطة كُتِبَت فى القرن السابع الهجرى على كثرة ما بقى من المخطوطات المدونة فى هذا القرن ما يثبت هذا اللقب لصاحبه "علاء الدين بن أبى الحرم القرشِي" ولم يُعْرَف سوى باسمه (علاء الدين) أو (الإمام القُرَشِي) نسبة إلى "القَرَش" وهى قرية بقرب دمشق .. وكان أوَّل من استخدم لقب (ابن النفيس) عندما ترجم لعلاء الدين القرشى هو المؤرخ الكبير شمس الدين الذّهبى فى كتابه الشهير "تاريخ الإسلام" وقد توفي الذهبى سنة ٧٤٧ هجرية أى بعد وفاة علاء

(١) زيدان (يوسف) : علاء الدين (ابن النفيس) القرشى ، إعادة اكتشاف (المجمع الثقافى ، أبو ظبى ط١ ، ١٩٩٩م) ص ١٩ وما بعدها .

الدين القرشى بستين سنة .

وتناقل المؤرخون اللقب عن **الذَّهبى** بينَما أَغْفَلَهُ الأطباء ، ابتداءً من تلامذة العلاء وشُرَّاح كتبهِ ومروراً بكبار أطباء القرون التالية عليه من أمثال مدين القوصونى - رئيس أطباء مصر فى القرن الحادى عشر الهجرى - وانتهاءً بمن كشف عنه النقاب فى العصر الحديث : الدكتور التطاوى .

وفى عالم المخطوطات ، ومن بين العشرات من النسخ الخطية لمؤلفات (ابن النفيس) كانت أقدم مخطوطتين ذكرتا هذا اللقب صراحة هما : مخطوطة **المختار من الأغذية** المحفوظة بمكتبة الدولة ببرلين وقد كتبها ناسخ مجهول سنة ٧٢٧ هجرية ، بعد وفاة المؤلِّف بأربعين سنة ؛ و لم يرد اللقب فى نصِّ المخطوطة وإنما داخل الطغراء الخارجى (الإطار المزخرف) .. ومخطوطة شرح فصول أبقراط التى كتبها سالم التونسى بالقاهرة سنةِ ٧٣٥ هجرية (بعد وفاة المؤلف بنحو نصف قرن) .. وباستثناء هاتين المخطوطتين، فجميع النسخ الخطية لم تذكر هذا اللقب .. وإنما تشير للرجل بعلاء الدين على بن أبى الحرم القرشى .

وسعياً للمزيد من الإيضاح حَوْل تلك النقطة فحص يوسف زيدان التَّراجم التى أوردَهَا الذهبى فى كتاب آخر له هو **سير أعلام النبلاء** فلم يجد من بينها ترجمة لابن النفيس ، إذ توقف الذهبى فى هذا الكتاب عند وفيات سنة ٦٥٦ هجرية -وهى سنة سقوط بغداد على يد المغول- ولكنه وجد ثلاثة من الأعلام الذين حملوا هذا الاسم واللقب هم : أبو نصر عبد الرحيم بن النفيس البغدادى المتوفى ٦١٦ هجرية ، وأبو الفتح محمد بن النفيس البغدادى المتوفى ٦٢٥ هجرية ، وأبو الحسين على بن النفيس البغدادى المتوفى ٦٢٣ هجرية. وكلهم كما نرى : بغداديون، وكلهم من أهل القرنين السادس والسَّابع الهجرى

.. هناك إذن احتمالٌ قائمٌ لتبرير اطلاق لقب (ابن النفيس) على الشيخ الإمام: علاء الدين على بن أبى الحرم القرشىّ . وهو أن ثمَّة خلطاً قد وقع بينه وبين أحد معاصريه مِمَّن يحملون هذا اللقب، خاصَّة أن منهم من يطابقه فى الاسم والكنية وهو أبو الحسن على بن النفيس المتوفى سنة ٦٢٣ هجرية .. ومن الواضح أن ذلك الخلط بيْنَ **علاء الدين القرشىّ** وأحد الملقبين بابن النفيس إنما وقع بعد مرور عِدَّة عقود على وفاة الرجل . وهو الأمر الذى تؤكده شواهد كثيرةٌ .. فمن ذلك أنه جرت عادة شعراء الرثاء فى القرن السابع الهجرى ، أن يستخدموا لقب المتوفى فى أبيات الرثاء ، أو بالأحرى أن يستخدموا ما اشتهر به .. لكننا نلاحظ أن البيتين الشهيرين اللذين رثا بهما **صفىٌّ الدين النصرانىّ** علاءَ الدين القرشىّ لم يشتملا على أية إشارة إلى لقب (ابن النفيس) مع أنها كلمة يمكن تناولها وتشكيلها شعريًا بيُسر . وقد جاءَ التناوُل الشعرى فى البيتين، بما اشتهر به المتوفى وهو **علاء الدين** .. يقول البيتان :

ومُسائلى هَلْ عَالِمٌ أوْ فَاضِلٌ ... أو ذو مَحلٌ فى العُلا بعد العَلاَ

فأجبتُ النيران تَضْرِمُ فى الحشَا ... أقْصرِ فمذ مات العَلامات العُلا

وهكذا تنعدم الشواهد الدالة على أنه حمل فى حياته لقب (ابن النفيس) ولكنه عرف بـ "علاء الدين القرشى".

ثُمَّ ينتقل باحثنا يوسف زيدان بَعد ذلك إلى نقد التَّرجمة الأوفى (لابن النفيس) وهى الواردة فى كتاب مسالك الأبصار لابن فضل الله العمرى والتى نقل منها كل الباحثين المعاصرين . وقد نقلها بول غليونجى عن نسختها الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية . ونشرها كملحق لكتابه (ابن النفيس) من دون تحقيق .. وقد ضَللت هذه الترجمة وهذه النشرة ، كل من كتبوا عن الرجل. ولا

يستثنى يوسف زيدان نفسه غير أنه يصرح بأنه قد جاء الأوان لنقد هـذه الترجمـة الأوفى التى كتبها ابن فضل الله العمرى[1] ، ونقل منها -بـدون تمحيـص- مـن جاءوا بعده .. ويبدأ نقد نص الترجمة الذى قدمها لنا **ابن فضل الله** فيـورد : إن أوّل ما يستوقفنا هى تلك البداية الحماسية الرنانة التى يدخل بها ابـن فضـل الله إلى أخبار (ابن النفيس) الذى هو عنده:

> فَـرْدُ الدَّهـر وواحـده ، وأخـو كـل علـم ووالـده، إمـام الفضائل وتمـام الأوائـل . والجبـل الـذى لايرقـى عـلاه بالسـلالم، والحبل الذى لايعلق به إلا الغريق السالم ..

ويلفت أنظارنا إلى أنه : لايجب أن يُرَوِّعنـا هـذا المدْخَـل ، إذ المسْألة لا تتعَلّق بابن النّفيس، وإنما بابن فضل الله فقد كان هـذا ديدَنـة وأسلوبه فـى كـل التراجم التى كتبها بقطع النظر عن المكانة الحقيقية لمن يترجم لهـم، وقـد تأكدنـا من ذلك عن طريق تتبع التراجم الواردة فى أجزاء موسـوعته الضخمـة (مسـالك الأبصار) وحتى إذا كان يتحدث عن شخص مغمـور . وبخصـوص ابـن النفيـس فإن ما سبكه عليه ابن فضل الله فى ديباجة الترجمة ، هـو محـض تهويـل لايصـير طويلاً أمام النظرة النقدية .. إذ الرجل ، على زعم ابن فضـل الله : "حَـلَّ مصـر فى مَحَل ملكها"[2] وهو يتناقض مع قول ابن فضل الله نفسـه إن "ابـن النفيـس" كان يجلس عند "عطار شرابى" وهو الأمر الذى يفعله صغار الأطباء .

وهو ما يتناقض أيضاً مع الواقعة التاريخية وشـهادة (ابـن النفيـس) نفسـه وكونه جاء إلى مصـر فـارًا مـن اضطـراب أحـوال الشـام موطنـه الأصلـى الـذى

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٥ و ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

عصفت به آنذاك الوقائع ، فمن حروب صليبية إلى أخبار مفزعة عن خروج التتار وتدميرهم لمشرق العالم الإسلامى إلى حماقات السلطة السياسية ولاشك أن قرية **القَرَش** وبقية القرى المحيطة بدمشق عانت تلك السنوات أهوالاً ، فخرج أهلها ، ومنهم الشاب "علاء الدين القرشى" يلتمسون بلداً آمنا ومن ثم جاء الرجل إلى مصر فَارًا لائذاً، وحَلّ بها حلول لاجئ، لاحلول مَلكٍ (كما فى عبارة ابن فضل الله) .

ومن ناحية أخرى يتعجَّب يوسف زيدان من مبالغة ابن فضل الله فى نسب (ابن النفيس) حين راح يقول : "هذا إلى حَسَبٍ غير مروؤسٍ ، ونسبٍ مثل جناح الطاووس ، وشرف قرشى لايحل معه فى بطحائه .." فالرجل كان ينتمى لأسرة متواضعة تسكن فى قرية صغيرة فى نواحى الشام، اسمها (القَرَش) .. ولم تورد المصادر التاريخية الخاصة بالقرن السابع الهجرى على كثرتها أى خبر، عن أى شخص من أسرته– وقد ظن ابن فضل الله ، أن نسبة القَرشى ترجع إلى قريش .. ولم يكن الرجل قرشياً ، ولا انتسب إلى البطحاء .

ثم أَوْرَدَ ابن فضل الله ، نَقْلاً عن ابن أبى أصيبعة أن (ابن النفيس): نشأ فى دمشق واشتغل بها فى الطب على المهذب الدّخوار .. ونحن نعرف أن أبى أصيبعة لم يترجم لابن النفيس ، ولا عِبْرَة بتلك القطعة الملحقة بنسخة عيون الأبناء المحفوظة بالظاهريّة ، حيث وردت ترجمة (لابن النفيس) لم ترد فى أية نسخة خطية أو طبعة من عيون الأنباء ، ويقرر يوسف زيدان بأن مخطوطات وطبعات عيون الأنباء كافةً بحاجة لتمحيص وإعادة نظر ، ويصرح بأن الترجمة الخاصة بابن النفيس مدسوسة على كتاب (عيون الأنباء) بدلائل منها قوله : (فإنه كان شيخاً فاضلاً ..) وهو يقال عن المتوفى بينما توفى ابن أبى أُصيبعَة

صاحب الكتاب قبل (ابن النفيس) بتسعة عشر عاماً .. فلا يمكن القول عنه : "إنه كان ..".

يُضاف لذلك أن الترجمة المدسوسة تذكر كتاب "الشّامل" الذى كتبه علاء الدين القرشى (ابن النفيس) فى النصف الثانى من حياته إذ ابتدأ تأليفه سنة ٦٤١ هجرية (وهو تاريخ مخطوطة الجزء الأول من نسخة المؤلف المحفوظة حاليّاً فى مكتبة لاين الطبية بجامعة ستانفورد) وتوفى علاء الدين القرشى (ابن النفيس) قبل أن يُكملَ تبييض كتابه (الشامل فى الصناعة الطبيَّة) فكيف تَسَنَّى لابن أبى أصيبعة أن يذكر كتاباً ، قبل أن ينتهى منه مؤلفه ومما يقطع بأن الترجمة دَسَّها على الكتاب ناسخ متأخر ، غير محترف ، حيث وضع الترجمة فى آخر الكتاب ، بعد ترجمة ابن القف الذى يعتقد أنه كان تلميذاً لعلاء الدين القرشى (ابن النفيس) وأنه يصف الكتاب (الشامل) بأنه : "فيه اختلافات مذاهب العُلَمَاء ، وتفنن معتقدات معاشر الحكماء ، فى أصناف العلوم والحكمة .. ومن حججهم وأدلتهم والبيان الشافى .. إلخ " وهى أوصاف تدُل على أن الكتاب فى الفلسفة بينما هو فى الصناعة الطبية .

وينتهى يوسف زيدان إلى التأكيد على أن هذه الترجمة مع أنها مدسوسة هو إشارتها للرجل بأنه (علاء الدين بن أبى الحرم القرشى) و لم يرد فيها لقب (ابن النفيس) ولو كان اللقب معروفاً وقت إضافة هذه الترجمة لكتاب عيون الأنباء لسارع الذى أضافها ، إلى استخدام اللقب .

أمَّا عَنْ عمَل (ابن النفيس) بالطب وتلمذته على يد (مُهَذّب الدين الدَّخوار) المتوفى سنة ٦٢٨ هجرية فللدكتور زيدان فى هذا الموضوع نظرة سابقة وأخرى لاحقة .

الأولى : فى بداية اشتغاله وبحثه عن (ابن النفيس) فى أواخر الثمانينات حيث أورد أن (ابن النفيس) قَدْ تَلَقَّى علوم الطب على يد اثنين من كبار الأطباء. أحدهما: عمران الإسرائيلى المتوفى سنة ٦٣٧ هجرية ، والآخر : مهذّب الدين الدَّخوار المتوفى ٦٢٨ هجرية .

ويلفت أنظارنا إلى أنه إذا كان ابن النفيس قد شرع فى الاشتغال بالطب وهو فى الثانية والعشرين . وإذا كان تولده سنة ٦٠٧ هجرية . فذلك يعنى أنه بدأ دراسته الطبية سنة ٦٢٩ هجرية . فكيف يتفق ذلك مع ما أجمعت عليه المصادر مع أنه تعلم على يد الدَّخوار المتوفى ٦٢٨ هجريّة . ويبدو أن قول ابن النفيس : "حملنا سوء الظن بأولئك الأطباء على الاشتغال بصناعة الطب" يراد بها ممارسة الطب وليس تعلمه ، مما يعنى أنه كان قد سبق له أن تعلم الطب على الدَّخوار ثم لم يمارسه حتى وقعت له واقعة مرضه الذى ظَنَّه استقساء مع أنه كان فى الحقيقة غير ذلك - خاصة وأن ابن النفيس قد حكى هذه الواقعة فى معرض حديثه عن أثر حسد المحيطين بالإنسان وكأنه يرجع سبب مرضه إلى حسد زملائه من الأطباء له وعدم اخلاصهم فى علاجه[1] .

واشتغل ابن النفيس فى ابتداء الأمر كَحَّالاً (طبيب عيون) كأستاذه الدخوار ويبدو أنه بلغ قدرا كبيراً من المهارة فى هذا الفن ، كما يظهر فى كتابين له فى طب العيون هما : المهذب فى الكحل المجرَّب ، مفتاح الشفاء فى العين. لكن ابن النفيس لم يقتصر فى الطب على الكحالة ومداواة العيون بل درس بقية التخصصات الطبية المتاحة آنذاك .. وكانت بداية ممارسته الطب

---

(١) زيدان (يوسف) : رسالة الأعضاء لابن النفيس ، دراسة وتحقيق (الدار المصرية اللبنانية ، ط١، ١٩٩١م) ص ٢٩ وما بعدها .

بشكل عام فى دمشق وبالتحديد فى بمستشفاها الكبير (البيمارستان النورى) وهكذا بدأ ابن النفيس حياته العلمية والعملية بدمشق ، ثم جاء إلى القاهرة واشتغل بصناعة الطب فى أكبر مستشفياتها آنذاك (البيمارستان الناصرى) الذى أَسَّسَهُ الناصر صلاح الدين ، وبزغ نجم ابن النفيس فى القاهرة كطبيب وفقيه ومحدث . ومنطقى ، ونحوى : ففى الطب ارتقى حتى صار (رئيس أطباء مصر والشام) واشتهر حتى قيل فى حقه إنه لم يكن فى الطب على وجه الأرض مثله، ولا جاء بعد ابن سينا مثله وكان فى العلاج ، أعظم من ابن سينا .

وبرهن على أن (ابن النفيس) قد سَلَكَ نفس مسلك أستاذه الدخوار ثم تفرع فى تخصصات الطب .. كما تناول (ابن النفيس) العديد من القضايا الطبية التى طرحها الدخوار .. ووضع شرحاً على (تقدمة المعرفة) وهو الكتاب الأبقراطى الذى شرحه الدخوار من قبله، حيث ورث عن أستاذه ذلك التقدير العميق لأبقراط، وذلك ما يظهر بوضوح فى مؤلفات ابن النفيس، كما أنه أخذ الطابع الموسوعى من الدخوار واقتدى به حتى فى السيرة الشخصية فلم يتزوج وأوقف داره وأمواله الكثيرة على البيمارستان المنصورى بالقاهرة كما أوقف الدَّخوار داره وأمواله على مدرسته بدمشق هذا بالنسبة للنظرة الأولى[1] .

أما النظرة الثانية، فهى بعد عشر سنوات تقريباً من الأُولى وبعد جهد عظيم واطلاع واسع على عدد غير قليل من المخطوطات، وتحقيق بعضها ومنها كتابه (الشامل فى الصناعة الطبيَّة والصيدلانيّة) الذى مازال يعمل فيه لكى يخرجه للناس محقّقاً وخالياً من كل الشوائب والعيوب .

وفى هذه المرة تشكك الدكتور زيدان فى هذه التلمذة، موضحاً أن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

الإشكال هُنَا أن الدخوار كان قد توفى قبل ذلك بعام كامل (سنة ٦٢٨ هجريّة) فكيف اشتغل علاء الدين فى الطب على يَدَيْهِ ؟ ويردُّ عن فرض قد يَلحُّ على أذهان البعض ، وهو إنه رُبَّما كان قد تعلم الطب من الدخوار ، ثم لم يمارسه كطبيب ، حتى أصيب بتلك الواقعة التى عانى منها ثم شفى، وذلك بعد وفاة الدخوار بعام . ولكن المتصفح لمؤلفات علاء الدين (ابن النفيس) يراه كثير الإشارة إلى سابقيه من الأطباء وهو يسند لهم الآراء ، ويناقش دوماً أقوالهم .. وهو أيضاً يذكر معاصريه ، ويذكر العديد من وقائع حياته ومشاهداته بالشام ومصر . ومع ذلك ، لم يرد ذِكْرُ الدَّخوار مرة واحدة فى مؤلفات (ابن النفيس) ولو بإشارة عابرة فكيف كانت معرفته وتلمذته عليه ؟

والأعجب فى الأمر أن علاء الدين شرح كتاب **تقدمة المعرفة** لأبقراط وهو الكتاب الذى سبق الدّخوار أن شرحه ، غير أنه فى طول الكتاب وعرضه لم يعرض ولو مرة واحدة لرأى واحدٍ قاله الدخوار فى هذا النص الأبقراطىّ، وهذا على عكس ما فعله مع جالينوس الذى شرح أيضاً تقدمة المعرفة فكان كثيراً ما يتوقف عند آراء جالينوس الشارحة ، ناقداً ومحللاً . ونحن نعرف أن علاء الدين القرشى (ابن النفيس) كان يغُضُّ من شأن جالينوس وهو أمر مشهور عنه وذكره المؤرخون من أمثال ابن فضل الله العمرى والسبكى وغيرهما .

فكيف جاز له أن يهتمَّ بجالينوس كل هذا الاهتمام السَّلبى . وقد اهتم بأبقراط ، وابن سينا اهتماماً ايجابياً .. ثم يهمل فى نفس الوقت أستاذه هذا إن صَحَّت أستاذية الدخوار له[1] .

ونحن نميل إلى الرأى الأول حيث إن كل الشواهد تثبت أستاذيّة الدخوار

---

(١) راجع : اعادة اكتشاف ابن النفيس ، ص ٩٤ وما بعدها .

لابن النفيس، من حيث كونه سار على نفس النهج العلمى والشخصى ولا يمكن أن يكونَ هذا بمحض المصادفة البحْتَة وإن كانت مقولة ابن النفيس **"حملنا سوء الظن بأولئك الأطباء على الاشتغال بصناعة الطب.."** وفى اعتقادنا أن صناعة الطب تعنى وضع المؤلفات والدساتير الطبية التى يسير الأطباء على نهجها ويتبعون تعاليمها وذلك مخالفة لامتهان أو احتراف العمل بالطب الذى لايتطلب سوى القيام بأمور العلاج وتوقيع الكشف على المرضى .. ومما أكد اعتقادنا كتابه (الشامل فى الصناعة الطبيّة والصيدلانية) والذى يُعَدُّ موسوعةً فى الصناعة الطبية التى أراد (ابن النفيس) الاشتغال بها .

كما أنه لايعنى عدم ذكر الدخوار فى مؤلفات (ابن النفيس) أنه لم يتعلم عليه، فهو لم يتعلّم على يد ابن سينا، وعلى الرغم من ذلك، ذَكَرَه ، وذَكَرَ عدداً آخر من أطباء عصره والسابقين عليه دون أن يتعلَّمَ عليهم .

ويرى يوسف زيدان أن الترجمة (الأَوْفَى) تورد خبراً عجيباً نجده عند مُعاصرينا الذين نقَلُوا عن ابن فضل الله من دون تمحيص – قوله : "حدثنى غير واحد .. كان ابن النفيس على وفور علمه بالطب واتقانه لفروعه وأصوله قليل البصر بالعلاج .. وهو ما يتناقض مع الخبر ذاته ، إذ المعالجات من أهم فروع الطب – بل هى الثمرة أو النتاج الطبيعى لمهارة الطبيب – التى تقول الخبر أن الرجل (اتقنها) كما يتناقض مع ما ورد فى كتب علاء الدين القرشى (ابن النفيس) من الطرق العلاجية الكثيرة والمبتكرة خاصة ما ورد فى كتابه المهذب فى الكحل المجرب ، وفى موسوعته : الشامل فى الصناعة الطبية .

كما يتناقض مع ما أوردته الترجمة عقيب ذلك ، للتدليل على قِلَّة البصر بالعلاج باعتبار أن (ابن النفيس) كان : "إذا وصف لايخرج بأحد عن مألوفه ولا

يصف دواءً ما أمكنه أن يصف غذاءً ، ولا مركباً ما أمكنه الاستفتاء بمفرده .. إلخ" . وهذا خبر صحيح فقد اهتم ابن النفيس بالأغذية اهتماماً كبيراً، واعتبرها العامل الأول فى تحقيق الجزء العلمى فى الطب ، ذلك الجزء الذى ينقسم عنده إلى فرعين : علم حفظ الصِّحة ، وعلم العلاج : ويبدأ ابن النفيس كلامه فى حفظ الصِّحة بالحديث عن تدبير المأكول فيقول :

"كل صحة أردنا حفظها على حالها أوردنا عليها الشبيه فى الكيفية، فإن أردنا نقلها إلى أفضل منها أوردنا الضد ، ولنقتصر من الغذاء على الخبز النقى من الشوائب واللحم الحولى والحلو الملائم ، ومن الفاكهة التين ، والعنب والبلح الرطب فى البلاد المعتاد فيها أكله .. أما الأغذية الدوائية كلها ، فلا يلتفت إليها إلاَّ لتعديل مزاج أو مأكول"(١) .

وهُنا نلاحظ أن دور التغذية يقتصر على سدِّ حاجة عمليات البناء فى الجسم فيما يعرف عند العرب بعملية الأيض ، حيث يعوض الغذاء المعتدل، ما يفقده الجسم من الخلايا ، خلال عمليات التجديد المستمرة .. هذا فى حفظ الصحة والعلاج عند ابن النفيس يتم بثلاثة أشياء :

١- التدبير الغذائى .

٢- الأدوية (المفردة والمركبة)

٣- الجراحة (عمل اليد)

---

(١) د.يوسف زيدان : المختار من الأغذية ، دراسة وتحقيق (الدار المصرية اللبنانية ، ط١ ، ١٩٩٢) ص ٤٣ .

وكان المنهج العلاجى يعتمد على الغذاء جُلَّ اعتمادِهِ ، ولهذا نراه فى مؤلفاته العديدة ينصحُ بالبدء بالأغذية فيقول فى الموجز :

"ينبغى ألا تعودُ الطبيعة الكلس بأن تعالج كل إنحراف عن الصحة وحيث أمكن التدبير بالأغذية فلا تعدل إلى الأدوية ، وإنا لا نؤثر على الدواء المفرد ، مركباً ، إن وجدنا المفرد كافياً".

فهو يتدرج من الاعتماد على القوة الشَّافية الكامنة فى الجسم، إلى إعانة الجسم على النهوض من المرض بدعمه بالأغذية المناسبة ، ثم يلجأ أخيراً إلى الأدوية ، فيعتمد على المفرد من الأدوية أولاً، فإن لم يف المفرد بالغرض، لجأ إلى الأدوية المركبة .. وهو فيما يخص استخدام الأدوية يؤكد دوْماً البَدْء بالمفرد الذى هو أقرب إلى طبيعة الغذاء ، فإلى جانب عباراته السَّابقة التى ذكرناها فى الموجز نراه يقول فى المهذب : "إنا لانؤثر على الدواء المفرد دواءً مركباً إذا تم الغرض بالمفرد ولكنا قد نضطر إلى التركيب "[1].

وهذا لايعنى أنه يرفض الأدوية المركبة (الأقرباذين) وإنما يؤخرها كَحَلٍّ أخير .. وهذا التأخير يرجع فى اعتقاده إلى التأثير الجانبى السَّلبى للدواء المركب على بعض أجهزة الجسم . فالأدوية المركبة تؤثر فى الجسم تأثيراً قويّاً . وقد يكون أثرها مزدوجاً ، بمعنى أن تُصْلِحَ عضوا وتُفْسِدَ عضواً آخر ، وهذه النظرة تتفق إلى حَدٍّ بعيد مع الرؤية الطبية المعاصرة للتداوى (لكل داء دواء ولكل دواء داء) – حيث نرى الأطباء الغربيين الآن يبتعدون قدر طاقتهم عن التركيبات الكيميائية المعقدة والمضادات الحيوية القوية . بعد أن تأكد عندهم – مؤخراً – ضررُها .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

ولم تكن فكرة ابن النفيس عن الغذاء مجردَ مقدماتٍ نظريَّةٍ وقواعدَ عامةٍ بل كان لها تطبيقاتُها العملية فقد روى المؤرخون الذين ترجموا لابن النفيس أنـه: "كان لايخرج بأحد المرضى عن مألوفه ، ولا يصف له دواء ما أمكنـه أن يصف غذاء ، ولا مركباً ما أمكنه الاستغناء بمفرد - فكان يصف القميحة لمن يشكو القرحة ، والخروبَ لمن يشكو الإسهال .. وهكذا ، بحيث يصف لكل مرض ما يلائمه".

وهذا يذكرنا بالجهود الرامية في عصرنا الحالي للعَوْدة إلى العلاج بالأعشاب بل تخصص بعض الأطباء والصيادلة في هذا النوع من العلاج .. وعلى هذا النحو سار المنهج العلاجي عند ابن النفيس .

وروى العُمريّ ما يفيد أن هذا المنهجَ العلاجيَّ ، جعل المعاصرين لابن النفيس يتهمونه بأنه على وفور علمه بالطب وإتقانه لفروعه وأصوله قليل البصر بالعلاج .

فهل يصدق ما يقال إنه كان قليل البصر بالعلاج ؟ سؤال يطرحه الدكتور يوسف زيدان .. ويروى لنا الحوار الذى جرى بين أبى الثناء الحلبى وابن النفيس ، وهى التى وردت فى نهاية الترجمة (الأوفى) - يشكو فيه الأول عقالاً فى يَده ، ويسأل عن علاجه فيرد ابن النفيس بأنه هو الآخر به عقال ولا يعرف بأى شئ يداويه وظاهر القصة يدعو إلى السخرية من جهل (ابن النفيس) بأمور لعلاج ، ولكن حقيقة الأمر تحتاج نظرةً أعمقَ ، ولو كان ابن فضل الله العمرى طبيباً لأدرك أن ما أورده للدلالة به على قلة بصر ابن النفيس بالعلاج، هو عين ما يثبت براعته العلاجية .. فالعقال ، تشنُّج عَصَبِى يكون فى الغالب روماتزميّاً ويشفى منه بعد فترة من دون علاج . وهذا الأمر يعرفه الأطباء

القدامى والمحدثون يقول القوصونى : "العقال تشنُّج يعرض للعصب ، سببه ريح نافخة وفى الغالب تنحل سريعاً" فالرجل كان يعلم أن العقال . ليس مما تنبغى المسارعة إلى علاجُه بالأدوية وإنما يترك الأمر فيه للجسم حتى يحله بنفسه ، من دون تعريض المريض لتخليط دوائى لا طائل تحته .

زَوَاجه :

أجمع الباحثون على أن ابن النفيس لم يكن متزوجاً كأستاذه مهذب الدين الدخوار متبعين بذلك أقوال القدماء دون تدقيق أو تمحيص حيث قال بعضهم " لم يتزوج ابن النفيس وقد يكون عدم زواجه مما ساعده في حياته على التركيز فى الدراسة ووفرة الانتاج وانصرافه إلى العلم والتعليم". وقد ذكرت المصادر أيضاً هذه الحقيقة ونصت عليها صراحة مثلما هو الحال عند ابن فضل الله العمرى الذى قال : "ولم يكن مُزَوَّجا"-وأصلحها البعض لتناسب لغتنا المعاصرة فكتبها (متزوجاً) .

وقد سار يوسف زيدان على نهج هؤلاء فى مراحله الأولى من البحث والتحقيق ولكنه بعد بضع سنين عدل عن هذا الرأى وصرح بأن علاء الدين (أبن النفيس) كان متزوجاً . وقد برهن على ذلك بما ورد فى **شرح كليات القانون** وهو الشرح الذى وضعه العلاء ابن النفيس فى الأغلب قبل سنة ٦٤١ هجرية حينما كان فى الثلاثينيات من عمره، حيث أخذ يعرض بالتفصيل لكيفية العناية بالطفل الرضيع ، ويسهب إسهاب المشاهد الخبير فيما يجب عَمَله للطفل من قماط وأغطية وتدليل وتحريك، بل وهدهدة بالموسيقى . وبعدما استغرق عدة صفحات فى ذلك، خصَّصَ عدة صفحات تالية للرضاعة ثم قال : "وهذا ولدى محمد فى زمن طفولته، ارتضع من والدته عُقَيْبَ أكلِها بصلةً ، لعلها لم

تكن بعد استقرت فى معدتها فترك الثدى فى الحال واستكرهه .. فعلمت أنه أدرك منها رائحة البصل" .

ومن هنا نفهم ، لماذا اهتم ابن النفيس اهتماماً خاصاً بالأطفال فوضع رسالة في أوجاع الأطفال وكتب رسالة فى مواليد الثلاثة ، وإن كان كلاهما من أعماله المفقودة ، ويخلص يوسف زيدان فى النهاية إلى أن كلام ابن فضل الله العمرى، وغيره من قدامى المؤرخين ربما كان يصدق على علاء الدين (ابن النفيس) ساعة وفاته بعد بلوغه الثمانين من عمره ووفاة زوجته أو زوجاته ! ولا يعنى بحال أن الرجل عاش حياته أعزبَ فكيف تجوز له العزوبة وهو الفقيه الذى علم من الخبر أن النبى ﷺ قال : "إن سنّتنا النكاح .. شراركم عُزَّابكم .. أراذل موتاكم عُزَّابكم" مسند الإمام أحمد .

وإن كان الرجل قد رفض تناول الخمر - فى علة موته- للعلاج كيلا يلقى الله وفى باطنه شئ من الخمر . فكيف يَظَلُّ أعزبَ ، وقد علم من الحديث الشريف أنه (ما فى الجنة أعزب) أخرجه مسلم وإذا كان العلاء (ابن النفيس) لم يعرف النساء وأحوالهن ، ولم تدم عشرته مَعُهن طويلا فمن أين أتى بوصفه الدقيق لَهُن حين قال : "والنساءُ أرقُّ ، وأبكى ، وأحسد ، وأغضب ، وأذكر لمحقرات الأمور وأقوم بالتعهد ، وأكسل ، وأقل حماية ، والح ، وأجزع ، وأوقح وأكذب ، وأمكر ، وأرخى .. والجوارى والنساء يكن صفر الوجوه ، لقلة حركتهن ولاختفائهن" .

وطول المدة التى عايش فيها يوسف زيدان (ابنَ النفيسِ) ترجماتٍ ومؤلفاتٍ ، جعلته يعدِّل كثيراً من آرائه ، فكما عدل وصحح نسبه ، كذلك يصحّح مدى معرفته بالتداوى ، كذلك صحح قضية عدم زواجه ، وفى ذلك

شجاعة علمية ، واخلاقية ، واجتهاد ، يدل بوضوح على تدقيقه فى كل ما يتعلق بتلك الشخصية المهمّة . والتمتع بالنقد الذاتيّ ، وهى خاصية مهمّة من خصائص العلم والعلماء .

مقبَرتُه :

وينتهى يوسف زيدان من رسم خريطة حياة (ابن النفيس) بتناول قضية مقبرته حيث يبدأ حديثه عَنْ هذه النقطة بخَبرٍ قَدْ هَلّلت له وسائل الأعلام المصرية وهو : "اكتشاف هيئة الآثار لمقبرة (ابن النفيس) ببلدة الرحمانية إحدى قرى محافظة البحيرة ..

وكالعادة انهمكت وسائل الإعلام فى تغطية الخبر ، وتوالت التقارير والمقالات والبرامج -دون وقفة تَبَصُّر - حتى صَدَّق الناس هذا الأمر اليقينى وبدأت بعض الجهات الدولية فى رصْد ميزانيات مالية للعناية بمقبرة : الطبيب الشهير ابن النفيس مكتشف الدورة الدموية .

وقد تشكك يوسف زيدان فى الأمر، فَقَام بزيارة المقبرة وتوَصَّل للآتى :

أما مبنى المقبرة ، فهو حديث نسبياً ، لايعود بناؤه إلى أكثر من القرن الثانى عشر الهجرى وأما المدفون ، فهو نفيس الرحمانى وليس علاء الدين على ابن أبى الحرم القرشى (ابن النفيس) وهذا الشيخ الرحمانى هو : على بن نفيس الشافعى (لاحظ التشابه فى الاسم واللقب والنسبة) أحد الصوفية الأشراف الذين سكنوا البحيرة و لم يقع يوسف زيدان على ترجمة له والذى اشتهر وترجم له المؤرخون هو حفيده : داود بن سُليمان بن علوان المتوفى سنة ١٠٧٨ هجرية. كان فقيها مقرئاً مشاركاً فى عدة فنون ترك مؤلفاتٍ كثيرةً: منها تحفة

أولى الألباب - تحفة السمع والبصر بصادق الخبر - التحفة السندسيّة لمن يشغل بشرح السنوسية ، الجواهر السنية فى أصول الطريقة الصوفيّة .. إلخ .

وقد وجد فى الرحمانية ، مخطوطة للشيخ على بن نفيس الرحمانى - وهى رسالة فى النسب الشريف تبدأ بقوله : الحمد لله رفيع الدرجات ، الواحد فى الذات والصفات .. الذى اتفق بحكمته المصنوعات .. إلخ[1] .

٢- منهجه العلمى :

يرى يوسف زيدان أن الكثيرين اعتادوا اختزال الأعمال التى قَدَّمها الإمام العلامة (ابن النفيس) فى عبارة : مكتشف الدورة الصغرى (الرئوية) قبل وليم هارفى !

وفى الحقيقة ، فإن اكتشاف علاء الدين (ابن النفيس) للدورة الدموية الصغرى لايمثل إلا ورقة واحدة من ملامح إسهاماته وجهوده العلمية .. فالرجل عرف الدورتين الدمويتين : الصغرى والكبرى ، وقدَّم نظرية مُبهرة فى كيفية الإبصار ودور الدماغ فى الإدراك البصرى ، وصاغ المعارف الطبية والصيدلانية صياغتها الأتم فى كتابه الشامل .. وتوصل إلى عديد من الطرق العلاجية المبتكرة فى عصره ووصل إلى حقائق تشريحية دقيقة فى أجزاء الجسم الإنسانى .. وغير ذلك من الإسهامات .

ويطرح علينا سؤالا : كيف تَوصَّل علاء الدين (ابن النفيس) إلى مَا وَصَل إليه من كشوف معرفية واكتشافات علمية ؟ بعبارة أخرى : ما هو المنهج العلمى الذى سار عليه ؟

---

(١) يوسف زيدان : إعادة إكتشاف (ابن النفيس) ص ٧٨ وما بعدها .

ويبدأ تعريفنا بالمنهج التجريبي ، قائلاً :

إذا أراد مؤرخو العلم المعاصرين، الكلام عن المنهج التجريبى عند العلماء العرب المسلمين ، فإن أنظارهم تتجه بشكل آلى إلى شخصيات بعينها هى تحديداً : جابر بن حيان ، الحسن بن الهيثم .. وأحياناً : أبو بكر الرازى .

فجابر بن حيان هو الذى دعا إلى التجربة التى كان يسميها: الدربة، حين قال : "فمن كان درباً كان عالماً حقاً ، ومن لم يكن دربا لم يكن عالماً". وهو الذى حَدَّد ثلاثة طرق للاستدلال والاستنباط، وهى : دلالة المجانسة أو الأنموذج ، دلالة مجرى العادة ، دلالة الآثار .. وبذلك : فهو يُصَوِر حدود المنهج التجريبى أدق تصوير (وهى العبارة التى تتكرر عند جميع من كتبوا عن جابر بن حيان) .

أما ابن الهيثم ، فقد : سلك فى بحوثه طريقة للنظر فى المسائل العلمية، يؤخذ فيها بالاستقراء ، ويعتمد فيها على التجربة ، ويؤدى فيها القياس دوراً فى استنباط النتائج التى تفضى إليها النظرية أو القانون .. إلخ .

وأخيراً ، فإن أبا بكر الرازى طالما لفت أنظار مؤرخى العلم ودارسى المنهج ، بما قَدَّمه من ملاحظات سريرية (إكلينكية) تتَّبع خلالها الحالات المرضية ورصد تطورها خاصة فى كتابه الكبير الحاوى -بالإضافة إلى اعتداده بالتجربة فى مقابل القياس ولذا عُدَّ الرازى من أقطاب المنهج التجريبى ، وقد نسب إليه كتاب بعنوان : "جراب المجربات وخزانة الأطباء".

* * *

أما علاء الدين (ابن النفيس) فهو من العلامات المهمة فى تاريخ المنهج التجريبى ، ولولا تطويره لهذ المنهج لما كان قد وصل إلى ما توصل إليه من

معارف واكتشافات فالعلمُ -قبل كـل شئ - منهج ، والتجريبية هي السبيل المنهجى الأوفق للعلوم الطبيعية عموماً ، ولعلم الطب - الذى تخصص فيه علاء الدين خصوصاً . وغالباً ما تقترن لفظتا القياس ، والتجربة فى معرض حديث العلاء (ابن النفيس) . وهو يضع فى شرحه علم فصول أبقراط تعريفاً يجمع فيه التجربة والقياس ، بقوله : "التجربة امتحان فعل ما يورد على البدن إما لتحقيق دلالة القياس - كما إذا دلَّ قياس على برودة دواء فأردنا تحقيق ذلك أو لغير ذلك". ودلالة القياس عنده تعنى ما ينطبق من المبدأ العام على الحالات الجزئية، وقد كانت فى ذهنه بعض المبادئ التى تحكم القياس ، وهو فى الغالب مبادئ طبية وفلسفيّة كان الحكماء من قبله قد أفاضوا فى الحديث عنها ، ومن أهم هذه المبادئ :

* الضدُّ للضدِّ شفاء .
* الأخلاط الأربعة .
* الغائية فى الطبيعة .
* القوة الشافية الكامنة فى الجسم .

ولما كان الأمر يقتضى التثبت من انطباق هذه المبادئ العامَّة على الحالات الجزئيّة فهنا يأتى دور التجربة .. ومع ذلك فإن العلاء (ابن النفيس) يشير فى أحيان كثيرة إلى ما يسميه القياس الواحد وهو عنده بمثابة البديهية التى لاتحتاج لأى تجريب كى تثبت . وإنما هى سابقة فى العقل قبل التجربة .

كما فهم العلاء (ابن النفيس) الاستقراء واستخدامه ، بمعناه الأرسطى: "الحكم على الكُلىِّ بما يوجد فى جزئياته .. فكان الاستقراء عنده مقابلاً من

الناحية المنهجيّة للقياس ، فإذا كان القياس انتقالاً من مقدمة - أو مقدمات كلية، إلى نتيجة جزئية .. فالاستقراء عنده وصول إلى قاعدة كلية استناداً لحالات جزئية .

ثم يتناول يوسف زيدان اللغة العلميّة ، فيوضح مدى اهتمام (ابن النفيس) باللغة وتمكنه منها وولعه بالتحليل اللغوى قائلاً :

لم يكن باستطاعة علاء الدين (ابن النفيس) وهو العالم المنهجى أن يصوغ آراءه وأفكاره العلمية واكتشافاته . بغير لغة علمية رصينة. ولا يفوتنا هنا أنه كان على وعى تام بالدرس اللغوى فى عمومه ، وله فى اللغة والنحو مؤلفات حتى كان ابن النحاس لايرضى بكلام أحد فى القاهرة فى النحو غير كلامه ..

وقد انتهج (ابن النفيس) لنفسه منهجاً لُغويًّا للكتابة العلميَّة حيث اعتنى بدلالة الألفاظ والمفاهيم الاصطلاحيَّة ، متجنباً فوضى الدلالات التى تخرج عن الحدود العلمية فى الكتابة ومن هنا كان شديد الولع بالتحليل اللغوى للمفردات. ويعرض علينا نماذج عِدّة[1] .

كما أن من الملامح المنهجيّة عند العلاء (ابن النفيس) حرصه البالغ على الإيجاز والعرض المباشر للمسائل العلميّة وتجنّب الخوض فى الآراء المتناقضة والجدل الذى لاطائل تحته وقد تجلى ذلك بوضوح فى ديباجة الجزء الثانى من الفن الثالث من كتاب الشامل .

وبخصوص منهج التصنيف والتبويب عند (ابن النفيس) يذكر أنه من الملامح الأساسيّة للبحث العلمى عند علاء الدين (ابن النفيس) اهتمامه الكبير

---

(١) إعادة اكتشاف ابن النفيس ، ص ١٢١ .

بعمليات التصنيف والتبويب مما يمكن معه ضبط مجموعة المعارف التى هو بصَـدَد الكلام فيها ، ويلفت أنظارنا الدكتور زيدان إلى أن (ابن النفيس) لم يبتـدع هـذا الملمح المنهجى بل كان اهتمامه به حلقـة مـن حلقـات الاهتمـام العلمـى العربـى الإسلامى بهذا الموضوع فقد أفاض العلماء من قبل علاء الدين –ومن بعده– فى مسألة التصنيف العلمى ، ودونوا المؤلفات المستقلة فـى تصنيـف العلـوم أمثـال : مفاتيح العلوم للخوارزمـى (ت ٣٨٧هـ) أقسـام الحكمـة لمسكويه ت ٤٢١هـ وتصنيف العلوم للفارابى (٣٣٩ هـ - ٩٥٠م) .. وغيرهم .

وتبدأ عملية تصنيف المعارف والعلـوم عنـد عـلاء الديـن (ابـن النفيـس). بالانتقال التفريعى من العموم إلى الخصوص ، أو من العلوم الأساسية إلى الفـروع التخصصية وهو يعتمد فى تفريعه على طبيعـة كـل نـوع مـن العلـوم والمعـارف، والارتباط بينه وبين بقية العلوم من جهة، والتخصصات الداخليـة فيـه مـن الجهـة الأخرى .

وقد تعرض العلاء (ابن النفيس) لهذا ، فى غير واحد من أعمالـه .. فهـو فى بداية كتابه شرح معانى القانون يقدم لنا هذا التصنيف المجمل للعلـوم بحسـب مقصد كل علم وطبيعته[1] ، ويضع العلاء قاعدة لتصنيف العلوم وهى فيما نعلـم قاعدة مبتكرة لم يسبقه أحد إليها وهو يسميها تعاون العلوم ، ويقصد بها العلاقة الارتباطية بين هذا العلم وذاك وحكم علم ما ، على علم آخـر مـن العلـوم التـى لاتدخل بالضرورة ضمـن تخصصاتـه ، وهـذا مـا طبقـه فـى التقسـيم الموضوعـى الدقيق الذى وضعه لكتابه الشامل فى الصناعة الطبية .

(١) المرجع السابق ، ص ٣٨ وما بعدها .

٣- نزعته العقلية :

إن المنطق من وجهة نظر كثير من العلماء هو الآلة المعرفية التى بها نتوصل إلى الحقائق ، فقد قال الغزالى (ت ٥٠٥هـ) "لا يوثق بعلمه من لم يدرس المنطق" .

ويقف يوسف زيدان أمام عبارة أوردها العمرى حيث قال : " وكانت له معرفة بالمنطق ، وصنف فيه مختصراً وشرح الهداية لابن سينا فى المنطق، وكان لايميل فى هذا الفن إلا إلى طريقة المتقدمين كأبى نصر وابن سينا ويكره طريقة الأفضل الخونجى والأثير الأبهرى" (ت٦٦٣هـ)[١] .

ويعلل السبب الذى دعاه إلى التوقف عند هذه العبارة بأمرين :

الأول : ما هو المختصر الذى ألفه علاء الدين (ابن النفيس) فى المنطق ؟

والأمر الآخر : ماهى طريقة المتقدمين التى كان يفضلها ، وما طريقة المتأخرين التى كرهها ؟

وبخصوص الأمر الأول : فقد اتضَحَ بعد بَحْثٍ ، أن ابن النفيس أَلَّف بالفعل رسالة صغيرة فى المنطق عنوانها الوريقات . ثم قام بشرح هذه الرسالة، فى كتاب كبير بنفس العنوان "الوريقات فى المنطق" وهو الكتاب الذى لم يجد يوسف زيدان منه سوى نسخة خطية وحيدة بالعالم ومحفوظة فى بودليان بأكسفورد .

أما بخصوص الأمر الآخر :

---

(١) انظر : التراث المجهول ليوسف زيدان ، الفصل العشرون (عنوان الحق وبرهان الصدق) للأبهرى.

فقد ذهب يوسف زيدان فى كتابه (التراث المجهول) إلى أن الأوائل من أمثال أبى نصر الفارابى وابن سينا ، نظروا للمنطق نفس النظرة الأرسطية التى تجعل منه آلة للعلوم ، ومقدمة نظرية لابد أن تسبق كل علم ، لكن المتأخرين أهل القرن السابع الهجرى -من أمثال أفضل الدين الخونجى ، وأثير الدين الأبهرى جعلوا المنطق علماً قائماً بذاته وفَناً له خصوصيته بين سائر العلوم، وعلى ذلك نفهم من عبارة ابن فضل الله العمرى . أن (ابن النفيس) كان يَعُدُّ المنطق مدخلاً للعلوم .

ويقر بالخطأ فى هذا الرأى . بعد أن اتضح له بعد دراسة متأنية لمخطوطة (الوريقات فى المنطق) أثناء تحقيقه لها وعكوفه الهادئ عليها ومقارنته لآراء علاء الدين (ابن النفيس) الواردة فى المخطوطة بآراء معاصريه من المناطقة خاصة أثير الدين الأبهرى إذا اتضح خلافاً لما ظَنَّهُ من قبل أن (ابن النفيس) كان ينظر للمنطق على أنه علم ، بينما نظر الأبهرى إليه بَعَدِّهِ آلةَ للعلوم .

حيث يقول علاء الدين (ابن النفيس) : "المنطق علم يتعلّم فيه التمييز بينَ الحدِّ الصَّحيح وما يجرى مجراه من فاسده ومنفعته أن تعصم مراعاته الذهن من الخطأ فى الفكرة" .

ويقول الأبهرى تحت عنوان القول فى المنطق ما نصه : "هو آله تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى التفكير .."

وما خالف فيه علاء الدين المتأخرين ، متابعة منه لطريقة المتقدمين، فهو ليس النظر إلى المنطق بعدِّهِ عِلْماً أو كونه آلة ، وإنما هو أساليب البرهنة، غير أنه بإمعان النظر فى المباحث المنطقية التى عرضها فى وريقاته، سوف يتّضح أنه يخالف متقدمى المناطقة ومتأخريهم -معاً- فى نقطة أساسية .

فالمناطقة الأوائل والأواخر ، كانوا يتخذون من المنطق الأرسطىّ الصورى نقطة ارتكاز رئيسية ، فيتابعون أرسطو فى الخطوط العامة ، ويجتهدون هم فى التفصيلات . أما العلاء (ابن النفيس) قد انعكست استقلاليته العلميّة على بحثه المنطقى ، ويورد العلاء ضمن مباحث المنطق ، مبحثاً لم يخطر -بالقطع- على بال أرسطو ، إذ يفرد فصلاً من فصول الوريقات للأدلة الفقهية، بعَدِّها إحدى طرق الاستدلال ، فيستعرض الأدلة الخمس عند الفقهاء: الكتاب، والسنة، والإجماع ، والقياس ، استصحاب الحال .. وهو يوردها بعَدِّها استدلالاً ليس غير ، منبهاً فى نهاية الفصل إلى الآتى : "واعلم أن إثبات صحة هذه الأدلة، وتفصيل الكلام فيها ، مما لايليق بهذه الصناعة" .

ويبدو أن العلاء كان مدركاً لطبيعة المعارضة التى يلقاها المنطق فى عصره ومُقْتنعاً فى الوقت ذاته بأهمية المنطق -بل هو عنده علم رئيس- ولذا اهتم بالرَّد على مُعَارضى المنطق وناقش حججهم بطريقته التعليمية الهادئة كما جاء فى الفصل الثالث من مقدمة الوريقات[1] .

و لم يخرج العَلاء فى الوريقات عن نهجه المتبع فى أعماله الأخرى من حيث الالتزام بمنهجية العرض وبأسلوب الكتابة العلمية ، بل كان -بالإضافة إلى ذلك- حريصاً على التعلمية بمعنى توطئة المسائل والمباحث المنطقية ، والإكثار من ضرب الأمثلة واستخدام التطبيقات .. مما يشعرنا ، أن الوريقات كتاب وضع لغرض تدريس المنطق . أو هُو على الأقل موضوع لغرض الدفاع عن المنطق وتوطينه فى أرض المعارف والعلوم .

وقد تجلّت العقلانية عند علاء الدين (ابن النفيس) فى أخطر القضايا

---

(١) انظر التراث المجهول ، د. يوسف زيدان (الفصل الأخير) الوريقات فى المنطق لابن النفيس .

وأكثرها حساسيَّة في عصره والعُصور السَّابقة واللاحقة -كالصِّلة بين الدين والعلم ومعالجة القضايا الدينية ذاتها .

فهو على سبيل المثال ، يعرض بحياد كامل فى كتابه الموجز وموسوعته الشامل للمنافع الطبية للخمر وأفعالها الجيدة فى الجسم والجيد والردئ من الخمور وغير ذلك من التفاصيل المتعلقة بهذا الموضوع من زاويته الطبية فيكتب في ذلك بموضوعية كاملة وحياد تام بلا حرج من التحريم الشرعى للخمر، ودونما نظرٍ إلى كونه فقيها يدرسّ الفقه الشافعى فى المدرسة المسرورية وفيلسوفاً مسلماً ينتصر للشرعيات في رسالته الكاملية - فاضل بن ناطق . ومع ذلك، فهو -على مستوى السلوك الشخصى - يرفض تناول الخمر حتى للتداوى فى علة مرضه الأخير قائلاً : لا ألقى الله وفى باطنى شئ من الخمر .." فالحقيقة العلمية عنده أمر يختلف فى طبيعته عند المسائل الشرعية .. فلا يخلط بين كليهما، وإنما يلتزم فى العلم بالعقلانية ، ومن ناحية الدين يلتزم بالأمر والنهى .

كما تتجلى عقلانية العلاء فى تناوله للقضايا الدينية ذاتها، حتى أنه يبدو فى بعض النواحى صارما .. فمن ذلك ، تأكيده فى المختصر - أن الأحاديث الشريفة ليست يقينيَّة تماماً يقول :

وأما الأخبار التى بأيدينا الآن فإنما نَتّبعُ فيها غالبَ الظنِ، لا العلم المحقق، خلافاً لقومٍ ؛ وقال قوم : إن جميع ما اتفق عليه مسلم والبخارى فهو مقطوع به، لأن العُلماء اتفقوا على صحة هذين الكتابين . والحقُّ أنه ليس كذلك! إذ الاتفاق إنما وقع على جواز العمل بما فيهما ، وذلك لاينافى أن يكون ما فيهما مظنوناً بصحته ، فإن الله تعالى لم يكلّفنا الوقوف عند العلم ولذلك يجب الحكم

بموجب البيِّنه ، وإن كانت إنما أفادت الظن .." [1]

وهو يرى أن تَدَاخُل عنصر الذاكرة الفردية فى رواية الأحاديث، وطول الزمن ما بين حياة النبى ﷺوتدوين الأحاديث ، يجعل الحديث الواحد منها – ما لم يتواتر .. مظنوناً بصحته ، لكنه غير تام اليقين كما هو الحال فى الآيات القرآنية وفى الأحاديث المتواترة وهى قليلة العدد .. مما يفتح الباب أمام إعمال العقل ويرجح البرهان العقلى على البرهان السَّمعى .

ويوضح ابن النفيس التواتر قائلاً : "التواتر فى اللغة هو التَّتابع ، وهو ورود شئ بعد آخر .. وأما فى الأصطلاح الواقع بين العُلماء فإن الخبر المتواتر هو " خبر أقوام بلغوا فى الكثرة إلى حَدٍّ يمنع العقل من توافقهم فى ذلك على الكذب ، فلذلك هو يفيد القطع .." .

وإنما يكون الخبر متواتراً ، حتى يفيد العلم بشروط :

أحدهما : أن يكونَ السَّامع له من أهل العِلم ؛ إذ يستحيل حُصول العلم فى غير متأهل له فلذلك لا يكون مجنوناً ولا غافلاً ولا مفرط السكر ولا طفلاً غير مميِّز .

ثانيهما : أن يكونَ السَّامع ليس عِنْدَهُ علم ضَرُورىّ بثبوت المخبر عنه وإلا لم يكن مستفيدا للعلم بذلك من الخبر ، وقال الشريف المرتضى : "يشترط أن لا يكون عند السَّامع شبهة تشككه فى صدق الخبر" .

وثالثهما : أن يكونَ المخبر عنه ممكناً ، فلو أخبر أهل العالم أن الاثنين

(١) د. يوسف زيدان : المختصر فى علم أصول الحديث – لابن النفيس دراسة وتحقيق (الدار المصرية اللبنانية ، ط١ ، ١٩٩١) ص ١١٥ .

فرد ، لم يلتفت إلى ذلك .

ورابعها : أن يكونَ المخبرون جازمين بما أخبروا به ، فلو كانوا ظانين ذلك لم يكن ذلك مفيداً لقطع السَّامع .

وخامسها : أن يكونَ إخبارهم عن مشاهدة أو عن مشاهدين ؛ فلو أخبر أهل العالم بأن العالم مُحدث لم يكن لإخبارهم أثر فى إفادة علم أو ظَنٍّ بذلك .

وسادسها: أن تكونَ مشاهدة المشاهدين للمخبر عنه، حقيقة وصحيحة، فلا يكون على سبيل غلط الحس ، فلذلك لانلتفت إلى إخبار النصارى بصلب المسيح – عليه السلام– فإن ذلك شبّه لهم .

سابعاً : أن يكونَ بصفة يوثق معها بقولهم فلو أخبروا متلاعنين أو مكرهين على ذلك الخبر ، لم تلتف إلى ذلك .

ثامنها : أن يبلغ المخبرون فى الكثرة إلى حَدٍّ يمنع العقل توافقهم على الكذب.

واختلف الناس فى هذه الكثرة، فقيل أقلها خمسة ، إذا ما دون ذلك ببينة شرعية، إنما تفيد الظن ، وتُعلُّ تزكية الشهود . وقال القاضى أبو بكر : إنى أقطع أن الأربعة لا تكفى ، وأردد فى الخمسة ، وقيل : بل أقل ذلك عشرة بعدد النقباء إذ الغرض منهم حصول العلم بقولهم . وقيل أقل ذلك عشرون لقوله تعالى : ﴿إن يكن منكم عشرون﴾ وقيل أربعون لأن ذلك أقل عدد ينعقد به الجمعة ، وقيل سبعون لأن موسى عليه السلام– اختار هذا العدد من قومه، وقيل لابد من كثرة لايحصرها عدد ولا يحوى المخبرين بلد .

وأما الحقُّ ، فهو أن هذه الكثرة لا تنضبط بعددٍ مخصوص، إذ تختلف

الحال فى ذلك باختلاف الوقائع وأحوال المخبرين والسَّامعين؛ فاخبار القضاة والأمراء عن ركوب السلطان ليس كإخبار الرعاع بمروق بلدة فى صحراء خُراسان فلذلك حدوث القطع بصدق الخبر دليل على تحقُّق الكثرة المشروطة لا عكس ذلك .

وتاسعها : أن تستوى الأطراف والوسائط جميعها فى أن كل واحد منها يفيد القطع بكثرة المخبرين .

وعاشرها : قد شرط بعضهم فى خبر التواتر ، اختلاف أنساب المخبرين وأديانهم ، ومساكنهم وشرط بعضهم عدالة المخبرين . وشرط الروافض أن يكون منهم الإمام المعصوم .

وهكذا كان (ابن النفيس) عالماً بالحديث وأصوله .

ويذكر يوسف زيدان أن العلاء (ابن النفيس) يفرد فصلاً فى الوريقات بعنوان : فى البرهان العقلىّ والسَّمعىّ وما هو منهما أشرف . فإذا به ينتصر للبرهان الأول ، العقلىّ ، ويورد الحجج الدالّة على رأيه ، ثم يقرر قضية خطيرة .. حين يؤكد ضرورة الأخذ بالبرهان العقلى ، إذ بدا تعارض بينه وبين البرهان السّمعى .. بل هو يرفض ما فعله المتكلمون (المعتزلة خصوصاً) من تأويل للآيات والأحاديث والأخذ بما قام عليه برهان العقل .

وهكذا تحددت لنا معالم حياة علاء الدين على بن أبى الحرم القرشى؛ الاجتماعيّة والعلمية والفكرية كما قدمها لنا بنظرة شاملة نقدية د. يوسف زيدان.

٤- إشكالات الشَّامل :

يُعَدُّ كتاب [الشَّامل فى الصناعة الطبية] أضخمَ موسُوعةٍ علميَّةٍ فى التاريخ الإنسانى يكتبها شخص واحد .. ونظراً لاتساع حجم هذا الكتاب الموسوعى ، وعدم وجوده مكتملاً فى أية مكتبة خطيَّة فى العالم فقد تضاربت حَوله آراء الباحثين المحدثين وأثيرت حَوْله عِدة إشكالات، إذا استغرب بعض الأساتذة المعاصرين أن يقع الكتاب فى هذا العدد الكبير من المجلدات . خاصة أن التقسيم الدَّاخلى للكتاب لم يقع على نظام المجلدات أصلاً .

كما قرر بعض الأساتذة أن الكتاب خليط من مُؤلَّفات علاء الدين (ابن النفيس) جمعها الرجل فى موسوعة واحدة كما اعتقد بعض الأساتذة ، أن ثمة كتاباً آخر بعنوان (الشامل فى الصناعة الطبية) من تأليف أبى سعيد بن أبى مسلم بن أبى الخير الملقب بغياث الغيث .

وقد اجتمعت للدكتور زيدان خلال عشر سنوات أجزاء الشامل المخطوطة[1] كافةً تمهيداً لنشره فى طبعة محققة وتبنى المجمع الثقافى بأبى ظبى هذا المشروع الضخم ليخرج إلى العالم محققاً على يديه .. وبعدما اجتمعت عنده هذه النسخ الخطية وطالت صحبته للشامل دوَّن عدة ملاحظات لحسم الاشكالات التى ثارت بين الباحثين بصدد هذا الكتاب :

أولاً : فيما يتعلق بكلمة مجلد التى كان ابن فضل الله العمرى هو أول من استخدمها للدلالة على حجم الكتاب .. فقد ذكر الرجل بالفعل ما شاهدهُ

---

(١) بيان النسخ الخطية التى حصل عليها يوسف زيدان ، راجع (إعادة اكتشاف ابن النفيس) ص ص ٧٠- ٧٤ .

إذ وجد ثمانين مجلداً من الكتاب محفوظة بالبيمارستان المنصوري بالقاهرة ، فهو يتحدث عن نسخة خطيّة مُعيَّنة ؛ وليس هناك ما يمنع أن تقع نسخة أخرى من الكتاب يكون قد كتبها ناسخ آخر ، في عدد من المجلدات أكثر أو اقل . أما التقسيم الفعليّ للكتاب ، فقد سار به علاء الدين القرشي (ابن النفيس) على النحو الآتي :

"الشامل في الصناعة الطبيّة" ينقسِمُ إلى عدة فنون وكل جزءٍ ينقسم إلى عدة كتب وكل كتاب ينقسم إلى عدة مقالات وكل مقالة تنقسم إلى عدة فصول وكل فصل يضُم عدة أبحاث وكل بحث يناقش عدة مسائل أو موضوعات . وأحياناً يضم العلاء (ابن النفيس) مجموعة أبحاث في جملة واحدة.

ثانياً : فيما يتعلق بأن الشامل مجموعة لمؤلفات علاء الدين (ابن النفيس) وهو ما يقرره خالد الحديدي بقوله : "إن ما كتبه علاء الدين (ابن النفيس) عن العين في الشامل يختلط بكتاب المهذب ، حتى ليتعذر فصل أحدهما عن الآخر، كما يتضح في مخطوطة الفاتيكان ، وخاصة الجزء الخاص بالقيح بخزانة العين الأماميّة والبحث في الرمد ، كما يختلط الجزء الخاص بالأغذية بأجزاء مخطوطة من كتاب (المختار في الأغذية) لابن النفيس ، ومخطوطته في مكتبة برلين . ويرى الدكتور الحديديّ : أن الأجزاء التي كتبها ابن النفيس عن التشريح في شرحه على القانون ، كانت تكون جزءاً رئسياً من كتابه الشامل ، فلقد كانت العادة عند الأطباء المسلمين أن يقدموا لكتبهم الموسوعية بأجزاء كلية في التشريح .. ولما كان شرح القانون في عشرين مجلداً فإننا نعتقد أن بعضها أجزاء من كتاب الشامل ".

ويتوقف يوسف زيدان عند هذا الكلام واضعاً عدة ملاحظات :

أولها : إن ما يذكره الحديدى من تطابق الشامل مع المهذب ، هو فى الحقيقة : تشابه فى جزء ضئيل جداً .. فقد تعرض علاء الدين (ابن النفيس) فى المهذّب إلى القيح بخزانة العين الأمامية وإلى الرَّمد ، فى صفحات لم تتعد الثلاثين. بينما كتب مئات الصفحات عن العين فى الشامل . وكذلك فإن الجزء الخاص بالأغذية فى كتاب الشامل لا يختلط بأجزاء كتاب المختار، فكتاب المختار فى الأغذية عبارة عن رسالة صغيرة لا تزيد عن عشر صفحات ، بينما يقع الجزء الخاص بالأغذية فى كتاب الشامل فى قرابة ألف صفحة فأين التطابق؟

ثانيها : أما قوله إن الأجزاء الخاصة بالتشريح فى شرح تشريح القانون هى جزء رئيسىّ من كتاب الشامل ، فهذا ما يجب أخذه بشئ من الحذر. إذ إن تاريخ تأليف شرح التشريح سابق عن تاريخ الشامل بوقت طويل ، فقد أشار علاء الدين (ابن النفيس) فى شرح الكليات وهو السَّابق مباشرة على شرح التشريح إلى أنه ينوى تأليف ما يسميه : الكتاب الكبير فى صناعة الطب . ولا شك أنه يقصد بذلك الشامل فى الصناعة الطبية كما إنه ألف العديد من المؤلفات بعد تشريح القانون ، ولم يكن قد بدأ تأليف الشامل بعد . كذلك فقد كان علاء الدين (ابن النفيس) فى شرح التشريح يقوم بالتعليق على الأجزاء الخاصة بالتشريح فى كتاب القانون لابن سينا ، أما الشامل فهو لايقتصر على ذلك بل يناقش كل الآراء الخاصة بالتشريح سواء تلك التى وضعها أبقراط أو جالينوس أو ابن سينا أو غيرهم من مشاهير الأطباء وبذلك لا يمكن القول بأن شرح التشريح جزء من الشامل بمعنى أنه مكرر فيه .

ثالثاً : أما فيما يتعلق بالاعتقاد بوجود كتاب بعنوان : الشامل فى الصناعة الطبّية ، لأبى سعيد بن أبى مسلم بن أبى الخير الملقب بغياث الغيث !

فالذين اعتقدوا ذلك معذورون فهناك بالفعل ثلاث مخطوطات بدار الكتب المصرية[1] وردت فيها هذه المعلومة المضللة ولكن لاسند لها ولا دليل وأن غياث الغيث هذا لاوجود له إلا فى وهم الشخص الذى قام بإعداد بطاقات المخطوطات بدار الكتب المصرية .

ثانياً : ابن الهيثم

هو أبو على الحسن بن الحسن بن الهيثم ، وكان مولده بالعراق بمدينة البصرة سنة (٣٥٤ هـ – ٩٦٥م) ووفاته فى حدود (٤٣٢هـ – ١٠٤١م) ، وقد عمل فى حياته الأولى موظفاً بالبصرة ، وقضى القسم الأكبر من حياته فى القاهرة حيث قدم إلى مصر فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى فى زمن خلافة الحاكم بأمر الله الفاطمى .

وقَدْ فَكَّر ابن الهيثم فى مشروع إقامة سَدٍّ أو خَزَّان لتنظيم فيضان النيل معتمداً على ظَنِّهِ أن النيل ينحدر من مكان مرتفع ، وبعد ذلك تَبَيَّن عند معاينته للموقع خطأ ظَنِّهِ ، وتظاهر بالجنون خوفاً من بطش الحاكم ، والبعد عن الشواغل التى تَمْنَعَه عن النظر فى العلم .

و"يحتل الحسن بن الهيثم مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر العلمى والفلسفى عند العرب ، فهو يُعَدُّ علامة بارزةً ، ومضيئةً فى سماء حياتنا الفكرية والعلمية"[2]. وقد ترك لنا ابن الهيثم العديد من الرسائل فى مجالات شَتَّى مثل : البصريات ، علم الضوء ، الهندسة ، الحساب ، والجبر ، وعلم الفلك ، والطب،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٧ .

(٢) د. عاطف العراقى : مقال فى عرض كتاب "ثمرة الحكمة" لابن الهيثم تحقيق د. أبو ريدة ، عالم الكتاب ، العدد ٣٥ ، ص ٦١ .

والفلسفة ..[1] .

ويؤكد الدكتور أبو ريدة على أهمية ابن الهيثم فى مجال تاريخ العلوم عند العرب ، فيقول : إنه "عالم فذ فى تاريخ العلوم عند المسلمين ، وفى تاريخ العلم العالمى ، بفضل اجتهاده فى البحث عن الحقائق ، وعكوفه على طلبها فى ميادين العلم بمعناه الخاص ، وذلك من غير إغفالٍ لحياة الفكر فى الإسلام ، وحضارته"[2] .

ويرى "هنرى كوربان" أن لابن الهيثم دور مهم فى علوم الفلك، والنجوم ، والبصريات ، وأنه من ألمع الرياضيين ، والفيزيائيين فى العصر الوسيط، وكان ذو ثقافة فلسفية واسعة ، وعُرِفَ عند اللاتين باسم Alhazen ولُقِّبَ بـ "بطليموس الثانى"[3].

وبعد أن تَعرَّفنا على "ابن الهيثم" نتناول رسالته (الأثر الظاهر فى وجه القمر) والتى التقطها "يوسف زيدان" بحِسِّه التراثى من بين مخطوطات مكتبة بلدية الإسكندرية ؛ ليعتنى بها ، وينشرها ، وهى رسالة علمية طريفة تُبيِّن اختلاف أهل النظر فى ماهية الأثر الذى يظهر فى وجه القمر ، فاختلفت الآراء وتباينت ، فرأى يقول : إنه فى نفس الجرم ، وثانى يرى أنه خارج عن جرم القمر، وثالث يرى أنه صورة تظهر بالانعكاس ؛ لأن سطح القمر صقيل واختلف الأمر فى ذلك . قال قوم : إنه صورة البحار التى فى الأرض ، تُرى

---

(١) بخصوص مؤلفات ابن الهيثم راجع :
د. دولت عبد الرحيم : الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٩٥م .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٢ .

(٣) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، (منشورات عويدات ، بيروت، ١٩٨٣) ص ٢٩

بالانعكاس، وقال قوم : إنه صورة الجبال التى فى الأرض .." (١).

وقد تناول ابن الهيثم كل الآراء ، وبَيَّن فسادها ، وانْتَهَت المقالة بقوله "فالأثر الذى يظهر فى وجه القمر هو لون القمر الذى يَخُصّه ممتزجاً بالضوء الذى يحصل فيه؛ وإنما ظهر فى هذا الموضع دون بقية سطح القمر، لأن الضوء الذى فى هذا الموضع أضعف من الضوء الذى من بقية سطح القمر ، وضعف الضوء الذى فى هذا الموضع ، إنما هو لضعف القوة القابلة للضوء –التى فى هذا الموضع – وضعف ، القوة القابلة التى فى هذا الموضع إنما هو لزيادة كثافة هذا الموضع على كثافة بقية ما يظهر من سطح القمر .." (٢).

ويتضح من رسالة ابن الهيثم منهجه العلمى الصارم فى تنازل الظواهر الطبيعية حيث قام بعرض كافة "الفروض" ، وقام بفحصها ، وتمحيصها ، وبيَّن تهافتها ، ليصل إلى الحقيقة العلمية المقبولة لتفسير الظاهرة ، وهذا ما يجعله عالماً، وفيلسوفاً للعلم .

وقد انطلق يوسف زيدان من نص ابن الهيثم إلى نصوص أخرى فى الموضوع ذاته ، لمؤلفين عاشوا بعد ابن الهيثم .. فى محاولة لرصد عملية **التحول المعرفى** نتعرَّض لذلك فى العديد من مقالاته وبحوثه .

.. ولم يتوقف جهد يوسف زيدان فى مجال التراث العلمى العربى، عند ابن الهيثم وابن النفيس ؛ فقد كتب عن كثيرين غيرهما فى كتابه **التراث المجهول** وبين ثنايا كتبه الأخرى .

---

(١) الأثر الظاهر فى وجه القمر، تقديم وتحقيق د. يوسف زيدان (مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٤٠ نوفمبر ١٩٩٦) ص ٨٧ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٩ .

الفصل الثـالث

مصطلح التصوّف ومعالمه وقضاياه

الطريق الصوفى

أولاً : طبيعة التصوف وتعريفاته :

التصوف روح إسلاميّة تتخلّل سريرة العَبد فتحمل حركاته وسكناته على جناحى المحبة والإخلاص لله . وتظل ترقى من أوهام الحياة الدنيوية إلى حقائق العيش الأبدى بقرب الحق تعالى .. ولا يمكن فهم التصوف خارج إطار التجربة الدينية العميقة ، فهو يتولّد وينمو فى القلب وكأنه حرث التقوى بأرض العبادة .

وبعَدٌ التصوف شريعةً وحقيقةً .. فهو يقضى بالدخول إلى الحقائق من باب الشرع . فلكلٌ دقيقةٍ شرعيّةٍ ، لطيفةٌ صوفيّةٌ لايتسنى للإنسان إدراكها وتذوقها ، ما لم يوف الشريعة حَقَّهَا . فمن لم يفعل فهو حاطب الليل الذى لا يأمن الأفاعى ، فربَّما خدعته الأمَانى -كما خدعت كثيرين- فخرجت به عن مراده إلى ما لايهواه .. فطريق أهل الحقائق شائك مملوء بالمخاطر ولولا التزود بمصابيح الشرع وظاهر الشريعة ، لانغرست فى القلب الأشواك .

وهناك أنماط من التصوف غير الإسلامى ، كتصوف الهنود، والرهبان، والبوذيين وقد تسمت هذه الأنماط تصوفاً على أَسَاس أن كل تصوف -كما يقول جُوتة- علو وارتقاء رُوحى عن المحسوس .. لكن هذا التوسع اللفظى لكلمة التصوف، حتى تشتمل اللفظة على متقشفى الديانات الأخرى وزُهادها، توسُّع من شأنه التضليل والتعمية .

ويرى يوسف زيدان .. أنه من الأصوب أن يقتصر استخدام اللفظ على ذلك الاتجاه الذى رسَمَهُ أئمة المسلمين ، فمادام التصوف شريعة وحقيقة، فكلاهما داخل فى إطار الإسلام ، أما ما عدا ذلك من نزعات روحية وتزهدية فى الأديان الأخرى ، فهو يقوم على اعتقادات لايعترف بها الدين الإسلامى كفكرة "النرفانا" عند الهنود ، وعقيدة "التجسيد" فى التراث المسيحى وغير ذلك من العقائد التى تنطلق منها النزعات الرُّوحية عند أهل الملل والأديان ولاتتفق مع الشريعة الإسلامية(١) .

ومن التعريفات التى استخدمها لتحديد مفهوم التصوف الإسلامى ورسم الملامح الأساسية لذلك النزوع الروحى ..

١- تعريف معروف الكرخى (ت٢٠٠هـ) :

"التصوُّف ، الأَخْذُ بالحقَائقِ واليأسُ مِمَّا فى أيْدى الخلائـق". وعن هذا التعريف يقول : للأشياء على الحقيقة ، ظاهرٌ وباطن. وغالباً ما يكون الظاهر من الأشياء مخادعاً وباطلاً ! ففى أتفه الأشياء ، تبدو لنا الظواهر فى قالبٍ باطل يحجب الحقيقة ، فهذه المواد التى تملأ من حولنا الوجود ، تبدو فى الظاهر ساكنة الأجزاء جامدة الذرات . وهى فى حقيقة أمرها كتلة هائجة تموج بالحركة الدائبة والتَّوتُّر " وتَرى الجبال تحسبها جامدةً وهى تمُرُّ مَرَّ السحَاب". وهى لاتنتهى عند ذلك القدر الجزئى الذى يبدو فى ظاهرها الساكن فقد رأينا الأجزاء تنقسم ، والذرات تنشطر ، حتى أَطَلَّ الهول ومن ناحية أخرى فهؤلاء البشر من حوْلنا ، يغدون ويروحون بملامح وأردية وبسمات ودموع رُبَّما لاتُنبئ عَمَّا تحت

---

(١) زيدان (د. يوسف) : عبد القادر الجيلانى (دار الجيل ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩١) ص ١٦ وما بعدها .

طيات الملامح من حقائق . وقد نطّلع علـى بواطـن أشـد النـاس تأنقـاً وأحلاهـم وجهاً ، فنمتلئ من تلك البواطن رُعباً ، ورُبَّما ولّيْنا منهم فراراً القضية إذن: ظاهر وباطن ، أشكال وحقائق[1] .

وفى أمور التّعبُّد محوران ، الأوّل محور الشكل الظاهر من العبادة، وإطاره الحركات والسكنات . والمحور الثانى ذلك الباطن من العبادة حيث انفعال القلب بتلك الحركات والسكنات ، ودخوله عالم الأسرار الكامنة خلف الشكل الظاهر من العبادة . وإلى هذا يشير النصف الأول من تعريف معروف الكرخى (التصوف الأخذ بالحقائق) فالتصوف غوصٌ دائم وراء ما يحتجب وراء الأشكال التعبديَّة الظاهرة .. ومادام ذلك الغوص متوالياً، فلا تزال حقائق التعبُّد متواترة، حتى تتكشَّف لبصيرة الصُّوفى أسرار الحقائق ، ويتساءل الدكتور زيدان: هل تنوب الحقائق الباطنة عن الأشكال الظاهرة من العبادة؟ وهل تغنى الحقيقة عن الشريعة ؟ وهل يمكن اسقاط تلك التكاليف الشرعية ؟" على ذلك يجيب أئمة التصوف بالنفى القاطع ، فليس ثمَّة ولوج إلى الحقائق إلا من بابِ الظواهر، ولو انغلق الباب لاستحال الولوج والكشف . وهنا أمرٌ دقيق وخطير، أفصح عنه الحلاج حين سُئِل سؤالاً خبيثاً عن مذهب الباطن؛ قال الحلاج: باطِنُ الباطلِ أَمْ باطِنُ الحقِّ ؟ أمَّا باطن الباطل فظاهرهُ أقبح من باطنه ، وباطنه أقبح من ظاهره . وأما باطنُ الحق ، فظاهرهُ الشريعةُ ، فَمَن عمل بظاهرها ، انكشف لهُ باطِنُها .

فالتصوّف على هذا النّحو ، أخذٌ بالحقائق من مأخذها الصَّحيح . وهو أيضاً – كما يرد فى الشِقِّ الثانى من التعريف "يأسٌ مما فى أيدى الخلائق" ..

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧ .

وهنا إشارة إلى الفرق بين ما هُو بيد الناس ، وما هـو بيـد ا لله . النـاس بـأيديهم الوهم والزوال والمادة ، وا لله بيده مقاليد كل شئ باقٍ وحقيقىٌ ودائـمٍ، الخلائـق لا يملكون إلا ما يناسب حقيقتهم الفانية ، وا لله يملك ما يليْق بجلاله .

فلما كان التصوف يرمى بالقشر ويأخذ اللُّبَّ ، ويتجاوز تلك الأشـكال والرسوم إلى نخاعها ؛ فهو يأسٌ مما فى أيدى الخلائق ، وتعلق بما فى قدرة ا لله(١).

٢- تعريف أبى بكر الشبلى (ت ٣٢٠هـ)

يقول فيه: "التصوف ، الجلوسُ مع ا لله بِـلاَ هـمٌ" يقـول يوسـف زيـدان شارحاً ومفسراً هذا التعريف :

وكأنما الشبلى يستكمل تعريف معروف الكرخـى، ويفصـح عـن بعـض جوانبـه . فمـا دام التصـوف وصـولاً للحقـائق وخلاصاً مـن انشـغال الخليقـة والخلائق، فهو سقوط الهموم الدنيوية من القلب . وعكوف العبد على أوامر ا لله ونواهيه . وليس هناك ما يعوُق امتثال الأمـر واجتنـاب النهـى ، إلا همـوم العبـد وأوهامه الباطلة وتدبيره الرخيض ؛ فإن خلص العبد فى ذلك، جلس مع ا لله بـلا همٌ .

ومن الجلىّ أن قول الشبلى [الجلوس مع ا لله] لا يُراد به أيَّة معانٍ حِسية. فهذا الجلوس ، اصطلاحٌ صُوفّى يشير إلى دوام الطاعة لله ؛ فكلما تعمَّقت طاعـةُ العبد وصدقت ، كلما ازداد قُرباً من رَبِّهِ ، وجلس بين يدى مـولاهُ علـى بُسـاط الامتثال لأوامره ونواهيه .

وإسقاط الهمِّ من القلب ، يكون من وجـوه كثـيرة . أوَّلُهَـا إسـقاط هـمِّ

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧ .

الغد، وذلك هو التوكُّل فى مفهومِهِ الصوفى العميـق ، فالصوفيـة يقولـون بالهمـة والعمل ، لكنهم يحذرون من المنْيَةِ والأملِ ، خوفاً مـن سيطرة الأمـانىِّ والآمـالِ على العبد ، حتى تربطه بوجوده الحِسِّى .. لذا نجد بعضهم لايسمحُون للصوفـى بتأميل الحياة على الأرض لأكثر من أربعينن يومـاً ، وبعضهـم يُقصِّر الأمـل فـى العمر إلى ثلاثة أيام ، والبعض لا يأملون إلاَّ فى الوقت الحـالِّ فقـط ، بـلا تـأميلٍ للخطة التالية .. وهذا ، قمة إسقاط هَمِّ الغد ، ومنتهى تفريغ القلب لله تعالى .

والوجه الثانى لإسقاط الهمِّ ، يكون بيقين الصُّوفى فى أنَّ ما يملكه زائـل لا محالةَ ، فالتعلق بالزائل حمق ورعونةٌ ، وذلك لايعنى أن الفقر بمفهومه الشائع- هُو شرط من شروط التصوف ؛ فـالمراد هُنـا : أن يملـك الصوفـى الأشياء ، ولا تملكه!

ووجه ثالث لإسقاط الهمِّ . وهُو وجْهٌ دقيق لايصل لمعنَاه إلاَّ المحققون من الصوفية .. ونعنى به : إسقاطُ هَمِّ الآخرة . فـالصوفى يتجـاوز الرغبـة فـى الجنـة والخشية من النار ، إلى الرغبة فى الارتقاء إلى مقام المحبة . وهنا تكون كل أفعـال العباد إرضاءً للحبيب عز وجل ، لاطمعاً فـى جنتـه ، ولا خوفـاً مـن نـاره. وإلى هذا كانت إشارات رابعة العدوية بقولها إنهـا : "مـا عَبدتْـهُ خوفـاً مـن نـارهِ ولا طمعاً فى جنتِّهِ ، فأكون كأجير السُّوء - إن عَمِلَ طلب الأجر - وإنما عبدته حُبًّا فيه وتقرباً إليه". ومن البدهـى أن إيمـان المحـبِّ وعملـه ، مرتبـةٌ أرقـى مـن مرتبـة الخائف الراجى . على هذا النحو السَّابق . تسقط هموم الدنيا والآخرة من عـين قلب العبد ، ولا تبقى من القلب ذَرَّةٌ إلا وهى عامرة بحب الله ، وبهذا يكـون : [الجلوس مع الله بلا هَمٍّ][1] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩ وما بعدها .

٣- تعريف أبى بكر الكتانى (ت ٣٢٢هـ)

ويقول فيه : "التصوف خُلق ، فمَنْ زادَ عليْكَ فى الخَلَقِ ، فقد زاد عليك فى الصفا" ويوضح يوسف زيدان هذا التعريف قائلاً : للتصوف جانبان أساسيان، الأول يتمثل فى الرابطة بين العبد وربِّه ، والثانى : يتجلى فى العلاقة بين الصوفى وسائر الخلائق . وإذا تأملنا التعريفات الثلاثة فى مجملها ، لرأيناها تفصح عن هذين الجانبين .. لكن التعريف الثالث الأخير ، يركِّز بشكل خاصٌ على المفهوم الأخلاقى فى جانبى التصوف ؛ فهناك الخُلق مع الخالق ، وهناك الخُلق مَع الخلْق .

وللصوفى مع رَبِّه أخلاق ، لعل أهمها الحياء .. فإذا كان الحديث النبوىّ يخاطب عموم المسلمين بأن يستحى الواحد منهم من ربه كما يَسْتَحِى من صالح جيرانه - فإذا كان الأمر كذلك بخصوص عموم المسلمين ، فما بال الأمر بذلك الصوفى الذى تتجلى عليه الأنوار الإلهية آناء الليل وأوقات النهار، لابد إذن من أن يكون حياؤه مع الله أعظم ، وهو الذى يعبد الله كأنه يراه . وعلى هذه النظرة ، تجرى بقية أخلاقيات الصوفى مع ربه .

وللصوفى مع الخلائق أخلاقٌ تستكمل الجانب الآخر . من التجربة الصوفية الصادقة .. فهو يخالق الناس بتلك الأخلاق الآلهية . التى وَرَد فى شأنها قوله ﷺ "إن لله مائة خُلقٍ ، وسبْعَةَ عشرَ خُلُقاً ، من جَاءه بخلقٍ منها دخل الجنة".

وينتهى يوسف زيدان من تناول تعريفات التصوف إلى نتيجة هى : أن الخلافَ حول طبيعة اسم التصوّف ، خلافٌ لاطائل تحته فالأرجح عنده ما قاله القشيرى من أن هذا الاسم لايشهد له من حيث اللغة قياس ولا اشتقاق فالأظهر

أنه كاللقب ، فلنطرح الخلاف حول التسمية ونتجاوزه إلى طبيعة التصوّف ذاته قائلين مع أبو الفتح البُسْتى :

تنازَعَ النّاسُ فى الصُّوفىِّ واختلفُوا   قدماً وظَنُّوه مشتقاً من الصُّـــوف

ولستُ أنحِل هذا الاسم غير فتىً   صافى فصوفى حتى لُقبِّ الصوفى[1]

فالصوفى إذا ما سقطت عنه أوصاف العبودية من جَهْلٍ وطيشٍ وحرصٍ، وغير ذلك من الصفات المذمومة ، تتحلّى نفسه بالأخلاق الربّانية الكريمة كالحلم والكرم والرحمة .. ويظل الصوفى - فى تعامله مع أهل زمانهِ - سابحاً فى فلك هذه الصفات المحمودة ، فلا يصل إلى منتهى ، وإنما يظل يترقى فى كل خُلُقٍ منها ، بحسب صدق تجربته الصوفية[2] .

ويجب أن ننبه إلى أن للتصوف تعريفات كثيرة أخرى تتفق فى مضمونها، وتزيد وتنقص عن التعريفات السابقة ، ولا يمكن القول بإغفال تعريف التصوف حيث إن أصحابه وشيوخه قدموا لنا تعريفات عديدة ..

ومن تلك التعريفات ما أورده الشيخ الأكبر محى الدين بن عربى حيث قال: إن التصوف هو: "الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً ، وهى الخلق الإلهية ، وقد يقاله بإزاء اتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفاسافها"[3].

ويحدد لنا عبد الرحمن السلمى (ت٤١٢هـ) شرائط التصوف فيقول: "شرائط التصوف، ما كان عليه المشايخ المتقدمين من الزهد فى الدنيا، والاشتغال

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١ ، ٢٢ .

(٣) اصطلاح الصوفية ، رسائل ابن عربى ، ج٢ ، ص ١٧ .

بالذكر والعبادة ، والغنى عن الناس ، والقناعة والرضى بالقليل من المطعوم والمشروب والملبوس ، ورعاية الفقراء ، وترك الشهوات ، والمجاهدة والورع وقلة النوم والكلام ، وجمع الهمة ، والمراقبة ، والوحشة من الخلق، والغربة .." (١).

ثانياً : الطريق الصوفي :

* مفهوم الطريق :

قد وردت لفظ "طريق" و "طريقة" ، وجمعهما "طرق" و "طرائق" ومن تلك الآيات قوله تعالى : ﴿مصدِّقاً لما بينَ يَدَيْهِ يهدى إلى الحقِّ وإلى طريقٍ مستقيم﴾(٢) ..وطريق هنا تعنى مجازاً السلوك .

ولاصطلاح الطريقة مدلولٌ خاصٌ ، فهو يعنى عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين مجموعة الآداب والأخلاق ، والعقائد التى يتمسك بها طائفة الصوفية ، ويجعل القشيرى طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر(٣).

وتعنى لفظ "طريق" عند الصوفية ، المعراج الذى يجتازه السالك حتى يَصِل إلى الرسوخ فى المقامات العُليا ، ومن ثم تترادف عليه أنوار المعرفة الإلهية، كثمرة لما كابده من مجاهدات ، ورياضات فى طريقه إلى الله.

والطريق يشمل التجربة الصُّوفيّة بكاملها ، ويعتمد السَّالك فى ترقيه

---

(١) المقدمة فى التصوف : تحقيق وتقديم ، يوسف زيدان (مكتبة الكليات الأزهرية) ص ٨٤ .
(٢) سورة الأحقاف الآية ٣٠ ، وراجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ٤٢٥ .
(٣) راجع :
- الرسالة القشيرية ، ج٢ ص ٣، ٧ ، ١٨٠ .
- التفتازانى (د. أبو الوفا) : الفرق الصوفية فى مصر (رسائل المجلس الأعلى للطرق الصوفية، ١٩٩١م) ص ١٣ .

على مَدَى توفيقه فى المجاهدة حَسْبَمَا يمنحه الله تعالى من المقـدرة والاستعداد .. لذلك فإن مراحل هذا الطريـق تختلـف مـن سـالك إلى آخـر ، ومـن مدرسـة إلى أخرى ، حسب طرق المجاهدة ونظم التربية [1].

ويعرف ابن عربى "الطريق" فيقـول إنـه عبـارة عـن مراسـم الحق تعـالى المشروعة التى لا رخصة فيها[2].

وقد استخدم الصوفية المعنى القرآنى ، وإلى ذلك ذهـب يوسـف زيـدان حيث يقول : "الطريق عنـد الصوفيـة ، هـو إقامـة نـاموس العبوديّـة عـبر الرحلـة الممتدة من الخلق إلى الحق .. وهو السبيل العـارج مـن العـالم الفـانى إلى حضـرة الباقى عَـزَّ وجـل .. وقـد اسـتخدم القـوم لفـظ (السـلوك) للإشـارة إلى الطريـق الصُّوفى ، لما تحمله من دلالات خاصة بالخروج والدخول معاً"[3].

فالطريقة "عهد" بين شيخ السجادة أو المرشد أو المربـى ، ومريـده علـى التّوبة ، والطاعة ، والاستقامة ، والدخول فى طريق الله ، وذكره دائماً ، والعمل بآداب وأصول الطريقة التى يتبعها المريد ..

ويتضح أن التعريف المختصر "للطريق" لباحثنا يوسف زيـدان قـد أجمـل معنى الطريق بحيث ينطبق على الطرق مهما تعددت، فالطرق إلى الله كما تقول

---

(١) أبو كرم (د. كـرم) : حقيقـة العبـادة عنـد محيـى الديـن بـن عربـى (دار الأمـين ، القـاهرة ، ط١، ١٩٩٧م، ص ٦٥ ومابعدها .

(٢) اصطلاح الصوفية ، ج٢ ص ٢ ، وبخصوص طريق وطريقة راجع :

– الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفى ، ص ٧٢٠ وما بعدها .

– النجار (د. عامر) : الطرق الصوفية فى مصر ، ص ١٧ وما بعدها .

(٣) زيدان (د. يوسف) : الطريق الصوفى ، وفروع القادرية بمصر (دار الجيل ، بيروت ،ط١ ١٩٩١م) ص ١٩ .

الصوفية بعدد أنفاس الخلائق .

ثالثاً : معالم الطريق الصوفى عند الجيلانى :

يتناول يوسف زيدان الطريق الصُّوفى فى كتاباته الصوفية ، وفى كتابه عن الجيلانى يحدد لنا معالم هذا الطريق [انظر الشكل التالى] فالطريقة سلوك، وخروج من وهم الغَفْلَة وحُب الدنيا . ودخول فى طاعة المولى ومحبّته ، ويتفق الصوفية على أن غايات الطريق ونهايته لاتصح إلا بصحة البداية ؛ لأن البداية كُلّما كانت أحكم ، كانت النهاية أتم ، ويرى يوسف زيدان أن بداية الطريق يمكن أن نَعُدُّهَا مُشَكَّلَةً فى ثلاثة مواقف رئيسية، لايسع السَّالك تجاوزها فى سيره إلى الله وهى الشريعة ، والتوبة ، والشيخ .

[أ] بداية السلوك :

١- الشريعة :

"إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، وهى ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام المتعلقة بكيفية العمل والاعتقاد ، وهى أخبار لا يمكن النسخ فيها، وبمعنى آخر : هى خطاب الله تعالى الموجه لعباده بواسطة الرسل عن طريق الوحى"(١).

ويرى يوسف زيدان أن الإمام الجيلانى يؤكد فى أقواله وأفعاله ، أنه لاسبيل إلى دخول ميدان التصوف إلا من باب الشرع ، ويذكرنا بأنه لا يكون

---

(١) راجع :

- الرسالة القشيرية ج ١ ، ص ٢٦١ .
- أبو كرم (د. كرم) : مصطفى البكرى ، تصوفه ورسائله، فصل الشريعة والحقيقة .

فى الطريقة، ولا فى الحقيقة شئ يخالف آداب الشريعة[1] .

الطريق الصوفى عند الجيلانى كما تصوره يوسف زيدان

[أ] بداية السلوك	[ب] علامات الطريق	[ج] منازل القرب والوصول
١- الشريعة	١- المجاهدة	١- الولاية .
٢- التوبة .	٢- الأحوال والمقامات	٢- المعرفة.
٣- الشيخ	٣- المحبة .	٣- القطبية .

والشريعة تقتضى عند الجيلانى ما يلى :

١- عقيدة صحيحة قائمة على الكتاب والسنة .

٢- علم بحدود الشرع .

٣- عمل بالعلم .

إن العقيدة هى أوّلُ مقتضياتِ السلوكِ حيث إن الإسلام يقوم على عقيدة التوحيد ، فإن بدء الإنابة إلى الله يكون باليقين فى وحدانيته تعالى، ثم بتجريد يقين التوحيد من أفكار الخائضين فى ذات الله كالمتكلمين ، وأهل الأهواء والملل[2] .

وقد اهتم الإمام الجيلانىّ بَردِّ دعاوى الفرق الضّالة ، وحذر المريدين

---

(١) زيدان (د. يوسف) : مرجع سابق ، ص ٢١ .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٣ .

الدخول فى خوض المتكلمين ومطالعةِ كتبهم ، ولذلك نراه يقول :

ياعبَاد الله .. يامريدين .

عليكم بسُنَّةِ من تقدَّمكم .

إتبعُواَ ولا تبتدعُوا

أطيعوا ولا تُحَرِّفوا

وَحِّدوا و لا تشركوا[1]

ولقد اتفق الصوفية على أن العلم هو أولُ ما افترضه الله على عباده واستدَلُّوا على ذلك بقول رويم البغدادىّ (ت ٣٠٣هـ) حين سُئل عن أوَّل ما افترضه الله على خلقه فقال : المعرفة ، لقوله عَزَّ وجل : ﴿وما خلقت الجنَّ والإنس إلا ليعبُدون﴾[2] قال ابن عباس : إلا ليعرفون ، ويشرح الترمذى الحكيم (المتوفى ٣٢٠ هـ) سِر كَوْن العِلم هُو أَوَّل عبادة الرَّب بقوله : "إنك إذا علمت عرفت ، وإذا عرفت عبدت".

ويرى يوسف زيدان أن الإمام الجيلانى لم يخرج عن هذا المفهوم الواضح للعلم ، إلا أننا نجد فى كلامِهِ هذه التفرقة الصوفية بين العلم والمعرفة .. فالعلم، هو مَعْرفة الظاهر من أمور الشريعة – كالفقه والحديث والتفسير– والمعرفة، هى العلم اللَّدنى بدقائق الحقيقة التى تتجلى لأهل القرب ، وهذا هو ما أشار إليه الصوفية بقولهم إن العلم علمان . الأول ببذل المجهود ، والآخر عين الجود .. يريدون بذلك (العلم الأول) علوم الشريعة التى تستلزم المجاهدة فى تحصيلها،

(١) الجيلانى (فتوح الغيب) نقلاً عن الطريق الصوفى ، ص ٢٣ .

(٢) سورة الذاريات ، الآية ٥٦.

وأما (العلم الثانى) فهو يُلقى فى القلب إلهاماً ومكاشفة .

وعندما يُحصِّل المبتدئ معارفَ الدين من عُلماء الشَّرع ويتعرف على آداب الشريعة من سيرة النبى وصحابته وتابعيه يكون بذلك قد أتم الجانبَ النظريَّ للبداية . وبَقِى عليْه استكمالُ الدائرةِ أعنى العملَ بما تعلمه حتى يرث ما لم يكن يعلمه[1] .

والعلم لابد أن يرتبطَ بالعمل ، يقول الإمام الجيلانى : "ويلٌ واحدٌ للجاهل ، كيفَ لم يعلَم .. ووَيْل للعالم سَبع مرات ، لأنه علم وما عَمِلَ . فارتفعت عنه بركة العلم، وبقيت عليه حُجَّتُه"[2] .

فالعلم عنده هو لُبُّ العلمِ ، فبدونه يبقى العلم قشراً لانفع فيه وسرعان ما تذروه الرياح ، ثم تبقى على العبد الحجَّة ! فالعلم ينادى صَاحِبه "أنا حُجَّة عليك إن لم تعمل بى ، وحجة لك إن عملت بى" . ولا يزال العلم ينادى بالعمل، فإن إجابه وإلا ارتحل .. ترتحل بركتُهَ . وتبقى محنتُهُ[3] .

٢- التَّوبة :

يذكر القشيريُّ أن التوبة أولُ منزلٍ من منازلِ السالكينَ ، وأوّلُ مقامٍ من مقاماتِ الطالبينَ[4] ، ولا يخرج السرَّاج الطوسى ، وأبو طالب المكى، وأبو حامد الغزالى ، وغيرهم من أئمة التصوف وأقطابه عن هذا المعنى .

---

(١) الطريق الصوفى ، ص ٢٣ وما بعدها .

(٢) الجيلانى ، الفتح الرَّبانى ، نقلاً عن الطريق الصوفى ص ٢٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٤) الرسالة القشيرية ، ص ٤٩ .

ويرى يوسف زيدان أن الإمام الجيلانى لم يخرج عن هذا الاجماع بل أضاف إليه أن التوبة : أصل كل خير وفروعها ، وهى مفتاح التقوى(١) .. ولهذا نادى الإمام قائلاً :

يا خلق الله .. توبوا

صَالِحوا ربَّكم بواسطة التوبة

ما منكم إلا من يحتاج إلى توبة .

والتوبة عند الإمام الجيلانى (فرض عين) فى عموم البَشَر فلا يستغنى عنها مخلوق من بنى آدم فكل ابن آدم خطَّاء ، فهو إن خلا من معَاصِى الجوارح لايخلو من هَمٍّ الذنب بالقلب، ولا من الخواطر الشيطانية . فإن خلامنها فلا يخلو من غفلة فى تقصير فى العلم با لله والعمل له .. ولهذا جاء خطاب الحق تعالى لعموم البشر : ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً﴾ سورة النور آية / ٣١ .

ويأخذ الإمام الجيلانى بيد السَّالك المبتدئ ليعرفه بحقيقة التَّوبة وحدودها ومراتبها فيقول: حقيقة التَّوبة فى اللغة (الرجوع) يقال : تاب فلانٌ من كذا، أى رجع عنه فالتوبة : هى الرّجوع عَمَّا هو مذموم فى الشرع ، إلى ما هو محمود فيه. وهو العلم بأن الذنوب والمعَاصى مهلكات مبعدات من الله. وتركها مقرب إليه .

ويرى باحثنا أن الإمام الجيلانى عمق مفهوم التَّوبة ، حتى تصبح -وفقاً لتعبير الإمام - (قلبَ دولةٍ) فهى انقلاب شامل فى دولة النفس والهوى والشيطان، حيث تزول العادة وتحل العبادة وتُهجر المعَاصِى وتقام الطاعات. وهُنا

---

(١) الطريق الصوفى ، ص ٣٦ وما بعدها .

لابد للسَالك أن يعرف معنى الحديث الشريف : "الدَّواوين ثلاثة، ديوان يغفره الله تعالى، وديوان لا يغفره الله، وديوان لا يترك منه شئ" . فما لايغفره الله أبداً فهو الشرك به ، وما يغفره هو ظلم العبد لنفسه فيما بيْنَهُ وبين ربه . وما لايترك منه شئ هو ظلم العباد بعضهم بعضا ! فعلى ذلك تكون التوبة توبتان: الأولى فى حقِّ الله والثانية فى حق العباد .

ويحدد لنا الجيلانى أربعة[1] شروط تنعقد بها صحة التوبة هى[2] :

١- الندم : وهى أول شروط التوبة النصوح ، حيث يكون حُصول الندم والتأسف بقلب العبد إيذانا بتوبته التوبة الخالصة . ومن هنا قال ﷺ: الندم توبة) ويصدُق هذا الندم عند الإمام الجيلانى علامات منها : رِقَّة القلبِ، غزارةُ الدَّمعِ، طولُ التحسُّرِ والتأسف على ما فرط العبد فى جَنْبِ الله .

٢- تَرك الزلاَّت: إن من تابَ ولم يُغير ما كان عليه قبل التَّوبة كاذب فى توبته .. فليسَ التائب منْ يصير على المعصية ويتعرض لمهاوى الزَّلل ، وإنما التائب من يترك الذنب (لله) خالصاً كما ارتكبه (للهوى) خالصاً ! وهنا يستشهد الإمام الجيلانى بعبارة يحى بن مُعَاذ الرازى : "زَلَّة واحدة بعد التوبة أقبح من سبعين قبلها" .

٣- العزم : المراد بالعزم هُنا هُونيَّة العبد ألا يعُود إلى مثل ما تاب عنه فلا يبقى على التائب أثرٌ من المعصيةِ ، لاسِرّاً ولا جهْراً .. ثم يصبر على دوَاعى النفس للمعاودة إلى ما اقترف قبلا .. وقد عبَّرت الغوثية عن ذلك حين تقول : "إذا أردت التوبةَ ، فعليك بإخراج همِّ الذنب عن النَّفس ، ثم بإخراج خطراتِهِ

(١) فى نص الكتاب ذكر أن الشروط ثلاثة !

(٢) الطريق الصوفى ، ص ٣٦ ومابعدها .

عن القلب .. واصبر ، فإن لم تصبر فأنت من المستهزئين" .

فإذا تمت للتوبة هذه الشروط ، صَحَّت وصارت نَصُوحا . غـدا للتـائب أربعة شهود عدول يشهدون بصدق توبته :

الأول : أن يملِّكَ لسانهُ من الفضولِ والغيْبةِ والنَّميمة والكذب .

الثاني : أن لايرى لأحدٍ في قَلْبهِ حسَداً ولا عداوة .

الثالث : أن يفارق إخوان السُّوءِ وصُحبةَ المعصية الذين يُشوشُون صِحَّـة العزم.

الرابع : أن يكون مستعداً للموت مستغفراً من ذنوبـه مجتهـداً فـى طاعـة ربه ومن ثم يصدق فيه قوله تعالى : ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهريـن﴾ فلا يبقى عليه لإحكام هذا الأمر غير التطهر بالورع ومحاسبة النفس .

٤- الورع : وللورع في الإسلام مَفهوم بسيط مُحَدَّد ، فهو ترك الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات .. فـإذا كـانت التوبـة عنـد الإمـام الجيلانـى (عـرش الإيمان) فإن الورع عنـده : "مَـلاَكُ الديـنِ" . وهُنـاك عشـر خصـال ، لا يتـم الورع للعبد إلاَّ إذا جعلها فريضة على نفسه .. وهى خصال استمدها الإمـام الجيلانى بشكل مباشر من آيات القرآن ، فهذه الخصال وأصولها القرآنية هـى على الترتيب :

- حفظ اللسان عن الغيبة : ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً﴾

- اجتناب سوء الظن : ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم﴾ .

- إجتناب السخرية : ﴿ولا يسخر قوم من قوم﴾

- غضُّ البصر : ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم﴾

- معرفة مِنّة الله : ﴿بل الله يمنُّ عليكم أن هَدَاكُم للإيمان﴾

- البعد عن طلب الرياسة والعلو : ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون عُلُوًّا فى الأرض ولا فساداً﴾

- المحافظة على الصلوات الخمس فى مواقيتها : ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾

- الاستقامة على السنة والجماعة : ﴿وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتعبوا السُّبُلَ فتفرق بكم عن سبيله﴾.

ثم يُلحق يوسف زيدان صفة أخرى بخصال الورع العشرة التى ذكرها الإمام، ويرى أن لها أهمية قصوى وهى : "ترك صاحب الورع ما لايعنيه، وانشغاله بإصلاح أمر نفسه" فهذه الصفة قد أشار إليها الإمام الجيلانى ضمناً عند استشهاده بالحديث الشريف : " من حُسْنِ إسلام المرء تركه ما لايعنيه" .

٣- الشيخ :

الشيخ هو المرشد الروحى الذى لابد منه للمريد لكى يسلك طريق الحق، ويقول عنه القاشانى : "هو الإنسان الكامل فى علوم الشريعة والطريقة والحقيقة ، البالغ حَدَّ التكميل فيها ، لعلمه بآفات النفوس ، وأمراضها وأدوائها، ومعرفته بدوائها ، وقدرته على شفائها والقيام بهداها إن استعدت ووفقت لاهتدائها"[١].

---

(١) اصطلاحات الصوفية ، ص ٢٥٤ .

ويرى الإمام الجيلاني– وسائر الصُّوفية – أنـه لابُدَّ لكـل مُريـد لله من شيخ ، فالمشايخ هم الطريق إلى الله ، والأدلاَّء عَلَيه ، والباب الـذى يدخـل منه إليه .. فالمريد إذا جاء وقت إرادته، وانفرد برأيه و لم يصحب شيخاً ، ضَلَّ وكان الشيطان لـه قـائداً وشـيخاً ، وهنـا يسـتند الإمـام الجيلانـى للحديـث الشـريف: "استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها". ليتوجه بِهِ توجيهاً ذوقيًّا مفاده أن الشيخ هُوَ صالح أهل الطريق إلى الحق فلا محالة من الاستعانة به على هذا السُّلوك .

ويشير الإمام إلى أن الله تعالى قد يصطفى بعض عباده ، فيتـولى تربيتهـم وايصالهم إليه من غير مرشد، كإبراهيم ، ومحمد من الأنبياء ، وأويس القرنىّ مـن الأولياء وذلك استثناء ، فلابد مـن شـيخ ومريـد، تـابع ومتبـوع . ويقـرر الإمـام الجيلانى إلى أن الشيخ يختلف عن عُلَماءِ الظاهر الذى يأخذ المبتـدى منهـم علـوم الشرع ، حيث يمكن للسالك تلقى علوم وفنون الشريعة مـن جملـة عُلمـاء ، أمـا دقائق الطريقة فلا يدركها السَّالك إلا بصحبة شيخ واحد ، فلا يصح أن يتـولى تربية المريد غير شيخ واحد فى نفس الوقت(١) ..

ويـرى يوسـف زيـدان أن أول مـا يشـترطه الإمـام الجيلانـىّ فـى الشـيخ المتصدر لتسليك المريدين، هو معرفة العلوم الشرعية واشـارات الصُّوفيـة ، بحيـث يجمع بينَ الشريعة والحقيقة وهنا يستشهد بعبارة الجنيد الشهيرة : "علمنا مضبوط بالكتاب والسنة ، فمن لم يحفظ الحديث ويكتبه ويحفظ الكتـاب العزيـز، ويتفقـه فى الدين ومصطلح الصوفية ، وإلا لا يُقْتَدى به ".

ثم يجمع الإمام خصال الشيخ حـين يقـول : ولا يجـوز لشـيخ أن يجلـسَ على سجَّادة النهاية ويتقلد بسيف العناية ، حتى تكتملّ فيه اثنتا عشرة خصلةً:

---

(١) الطريق الصوفى ، ص ٤٥ .

خصلتان من الله (يكون ستاراً غفاراً) وخصلتان من النبى (يكون شفيقاً رفيقاً) وخصلتان من أبى بكر (يكون صادقاً متصدقاً) وخصلتان من عمر (يكون أمَّاراً نهاءً) وخصلتـان من عثمـان (يكـون طعَّامـاً للطعـام مُصليـاً والنـاس نيـام) وخصلتان من علىٍّ (يكون عالماً شجاعا) .

إن التَّادفى قد نسب للإمـام الجيلانـى أبياتـاً شـعرية فـى وصـفِ الشـيخ وسماته تقول[1] :

إذا لم يكن فى الشيخ خمسُ فوائدٍ ... وإلاَّ فدجَّالٌ يقـــودُ إلى الجهـلِ
عليم بأحكام الشريعـــة ظاهــراً ... ويبحثُ فى علم الحقيقة عن أصلِ
ويظهرُ للورَّاد بالبشــر والقِـرى ... ويخضع للمسكين بالقــوْل والفعْلِ
فذاكَ هو الشيخُ المعظــمُ قَـدْرهُ ... عليم بأحكام الحرامِ مـــن الحِـلِّ
يُهذب طُلاَّب الطريق ونفُســـه ... مُهذبـة من قبـــل ذو كَـرمٍ كُلِّـى

ولابد للشيخ كما يرى الإمـام الجيلانـى .. أن يكـون مسـتراحاً لمريديـه وكهفـاً لهـم وملاذاً ، وخزانـةً وحـرزاً لأسـرارهم .. ولا يغتــاب ، ولا يذكـر المساوئَ ولايُغشى الأسرار فتنفر القُلوب مـن مُصاحبتـه ،ويصـير تهـمةً فـى أهـل التصوف يقول الإمام : فإن غلبت عَلَيه هذه الأمور ، ولم يمكنـه تدراكـه فليعـزل نفسه عن هذه المنصبة والولاية . ولينفرد عـن المريديـن ويشـتغل بمجـاهدة نفسـه ورياضتها ، ويطلب شيخاً يؤدبه ويقومه ويهذبه ، فلا يصلح أن يكون شيخاً مع هذه الدَّواهى ؛ فلا يقطع على المريدين طريقتهم إلى الله عزَّ وجل .

---

(١) المرجع السابق ، هامش ص ٤٧ .

وتُعَـدُّ الرابطـة بـين الشـيخ والمريـد. المظهـر الأتم للتربيـةِ الإسـلامية فـى مفهومها العميق ، فهى اجتماع تربوى ليس فيه من الحـظِّ الدنيـوى نصيـب فـلا يعتمد على زخرفٍ قول أو نظرية مُنمقة ، وإنما يعتمد على الصِّـدق والإخـلاص فى طلب العلم والهداية والتقرب إلى الله بأقدام الأدب .. وتشتمل هـذه الرابطـة على علاقاتٍ ثلاث بها تكتمل أركانها[1] :

الأول : علاقة الشيخ بمريديه "وهى تربيته للمريـد بحكـم النصحيـة ويرْعـاهُ بعـين الشَّفقة".

الثانية : علاقة المريد بشيخه .

١- الطاعة الظاهرة والباطنة .

٢- الجلوس مع الشيخ على بُساط الأدب .

٣- اطلاع الشيخ على أحواله فلا يكتم عن شيخه شيئاً.

٤- عدم اتهام الشيخ بإساءة قلبية ، مهما رأى فيه من أحْوال فقد تكون التهمة لقصور فهم المريد بحقيقة الحال .

٥- التهيؤ الدائم لخدمة الشيخ .

٦- الصدق فى الصُّحبة لله فلا يكون المريد مـع شيخه وقلبـه مشغول بأهل الدنيـا .. فـإن شـرط الإرادة للخـالق ، خـروج المخلوقـين مـن القلب .

الثالثة : علاقة المريد بغيره من مُريدى شيخه :

---

(١) الطريق الصوفى ، ص ٤٨ وما بعدها .

١- الفتوة والإيثار والصفح عن العثرات .

٢- التّواضع والموافقة للإخوان وترك مخالفتهم ومنافرتهم والبعد عن المجادلة معهم .

٣- التّعامى عن عيوبهم ، وحفظ قلوبهم باجتناب فعل ما يكرهونه .

٤- المحبة لهم والشفقة عليهم .. فإن وجد فى قلبه وحشة من أحدهم فلا يظهر له ذلك ، ويظل على ذلك حتى تزول هذه الوحشة .

٥- ألاّ يرى المريد لنفسه حقاً على واحدٍ من إخوانه.ولا يطالب أحدهم بحق بل يرى لهم الحقوق عليه ، فلا يقصر فى القيام بحقّ الأخوة فيهم.

وبهذه الآداب تكتمل رابطة الشيخ والمريد، تلك الرابطة التى أكد الصوفية دَوْماً ضرورتها بحيث يصعب وضع تصور متكامل للطريق الصوفى دون التوقف عندها .. فلا تزال هذه الرابطة القلبيَّة تجمع بين المريد وشيخه ، حتى يأتى وقتُ الافتراق"(١).

ويذكر يوسف زيدان : أن الإمام الجيلانى يرى أن المريد مَتَى صَحَّت له الصُّحبة مع الشيخ وتأدب بآداب العُبُوديَّة ، حتى وصل إلى حال يمكنه معه مواصلة السير إلى قرب الحق . آن له عندئذٍ ان يُفَارق الشيخ وينقطع عنه ، حَتَّى لايكون فى قلبه - بعد سقوط إرادته وتدبيره مع الله - غيرهم مُعَاملة مولاه ، دون الاشتغال عن ذلك بمراعاة أحد من الخلق، ولو كان شيخ الطريق وعند هذه

---

(١) الطريق الصوفى ، ص ٤٣ وما بعدها .

النقطة تبدأ التجربة الفردية الحقيقية للطريق الصُّوفـي ويبـدأ السـالك فـي معاملـة المولى والتقرب إليه بمجاهدات خاصة فيهديه الله تعالى لسبيله الخـاص إليـه كمـا قال عز وجل : ﴿والذين جاهَدُوا فينا لنهدينهم سُبلنا﴾ (العنكبوت آية ٦٩) .

[ب] علامات الطريق

١- المجاهدات :

بعْدَ تخرج المريد فى مدرسة الشيخ يصبح بيده مفـاتيح عِـدَّة لكـى يفتـحَ بها أبواب القرب والوصول ليصل بعد ذلك إلى غايته أو إلى مقام الولاية . وأول المفاتيح التى يجب أن يستخدمها السَّالك مفتاح (المجاهدة) الذى يُعَـالج بـه أطـوار النفس وأدرانها وإلى ذلك يشير الإمام الجيلانى بقوله : " مـن أراد سـلوك طريـق الحـق ، فليهـذّب نفسَـهُ قبـل سـلوكه ، فبـدوام المجـاهدة تنفتـح عيناهـا وينطبـق لسانُها".

وتتـأكد ضـرورة المجـاهدة وأهميـة المداومـة عليهـا عنـد سُـلوك الطريـق الرُّوحى خلال الآية الكريمة ﴿والذين جاهدُوا فينا لنهدينهم سُبلنا﴾ (العنكبـوت، آيـة ٦٩) ، فالسَّـالك العـاكف علـى أبـواب الحـق تعـالى ، يظـل يطـرق البـاب بمجاهداته حتى يلج بهدى الله إياه وتعريفه سبل الدخول إلى الحضـرة الإلهيـة .. ومن هنا قال الإمام فى الغُنْيَةِ "من لم يكن فى بدايته صاحب مجاهدةٍ، فلـن يجـدن الطريق شيئاً".

ويستلهم الدكتور يوسف زيدان من خلال آثار الإمام الجيلانـى وسـيرته الذاتية (أساليب جهاد النفس) وأوردها فى الآتى[1] :

---

(١) الطريق الصوفى ، ص ٦٧ وما بعدها .

١- قطع مألوف العادات :

أى لايكون المريد واقعاً تحت تأثير العادة .

٢- المخالفة :

فمخالفة هوى النفس - عند الإمام الجيلانى - أصل المجاهدة بل إنه يستخدم لفظة أشد من المخالفة ، فيقول (الخصومة) مستمداً إياها من قول الله تعالى لداود عليه السلام . "ياداود أنا بُدُّكَ اللازمُ فالزم بُدَّكَ .. العبودية أن تكون خصماً على نفسك".

يقول الإمام : "فبالخصومة هذه تتحق عبوديتُك لله" وهذا النوع من المجاهدة يكون برفض ما تهواه النفس من أمانٍ ، وإلزامها بما يشقّ عليها.. وليس أشق على النفس الأمارة ، من أمور العبادة ! فعلى السَّالك أن يبدد أهواء نفسه وتعلقاته بكل شديد من العبادات ، حتى تفيق من غيِّها وتلتذ بالطاعات وتسقط عنها مشقة التكاليف الشرعية حين تتذوق حقائق الإيمان .

٣- الرياضة :

إن الرياضة مشتقة فى اللغة من (الرض) وهو الكسر .. فالنفس اعتادات اللذة والشهوة والهوى، فإذا فُطمت عن عادتها انكسرت عن الإلحاح والمنازعة والحنين إلى الشهوات . ويرى بعض أهل الطريق أن أصول رياضة النفس أربعة: الجوع -الصمت- السَّهر - الخلوة .. وهم يستندون فى ذلك إلى عبارة "سهل التُستَرى" : ما صار الأبدال أبْدالاً إلا بأربع خصال ، بإخماص البطون، والسهر، والصمت. والاعتزال عن الناس . ولم يكتف الإمام الجيلانى بهذه الرياضات الأربع فى كلامه عن الجهاد الأكبر ، بل أضاف إليها (السياحة) والسفر على

التجريد ، واعتبر الصبر على تحصيل دقائق العلوم .. نوعاً .. الرياضة الروحية ومجاهدة النفس الجاهلة .

٤- المحاسبة والمراقَبة :

مُحاسبة النفس فى المفهوم الصوفى وسيلة لحفظ الحال من التردى فى المذمومات ، فالسالك يقف دوماً من نفسِهِ موقف الحذر ، ويتهمهما فى كل ما تدعو إليه ، كيلا تتسلّل فى غفلةٍ إلى ضلالاتها ، التى سيحاسبه الله حتماً عليها .. وبعبارة بسيطة ، فالسالك يعمل بقول النبى ﷺ "حاسبُوا أنفُسكم قبل أن تحاسبوا عليها"(١).

ويلفت الإمام الجيلانى أنظار مريديه إلى ضرورة المداومة على المجاهدات وعدم الاغترار بما قد تظهره النفس من خضوعٍ كاذبٍ وطاعة ظاهرة ولهذا صاح الإمام فى كل أهل الطريق قائلاً : "لا ترفعوا عصَا المجاهدة عن نُفُوسكم .. فبدوام المجاهدات تنفتح عيناها وينطبق لسانُها ويزُول خبلها وجهلها وهذا ما يجئ بمجاهدة ساعةٍ بل يحتاج دوام ساعةٍ بعد ساعة ويوم بعد يوم وسنةٍ بعد سنة".

ويورد لنا يوسف زيدان خصال أهل المجاهدة كما عند الإمام الجيلانى وهى(٢) :

١- ترك الحلف با لله إطلاقاً .

٢- اجتناب الكذب فى الجد والهزل .

٣- عدم إطلاق الوعد

---

(١) حديث أخرجه أبو نعيم .

(٢) الطريق الصوفى ، ص ٧١ وما بعدها .

٤- الحذر من إيذاء الخلق ولعنهم .

٥- تحمل ظلم الخلق واجتناب الدعوة عليهم .

٦- حُسن الظن بأهل القبلة والحذر من الشهادة على أحَدٍ منهم بكفر أو نفاق.

٧- كفّ الجوارح عن النظر إلى المعاصي والهمّ إلى "شيء منها لا ظاهراً ولا باطناً".

٨- رفع المؤنة عن الخلقِ والاستغناء عنهم .

٩- قطع الطمع عن النفس جملة والانقطاع إلى الله .

١٠- التواضع .

وبعد المجاهدة يتناول يوسف زيدان الأحوال والمقامات والمحبة من ضمن علامات الطريق ، ويصل بنا إلى منازل القرب والوصول حيث يعرج على مفاهيم مهمّة هي : الولاية ، والمعرفة ، والقطبية كما عند الصوفيّة وخاصة الجيلاني .

قضايا ومفاهيم صُوفيَّة

أولاً : الأحوال والمقامات :

من أشهر المفاهيم التي انفرد بها أهل الطريق الصُّوفي ، مفهوم (الأحوال والمقامات) حيث أخذ الصوفية لفظ (المقام) من الآيات القرآنية ، حيث وَرَدَ بمعنى الموضع والمنزلة .

ومن الآيات التي ورد فيها لفظ المقام ما يلي :

- ﴿وما مِنّا إلا له مقام معلُوم﴾ سورة الصافات ، آية ١٦٤.
- ﴿إنَّ المتقين في مقَامٍ أمين﴾ سورة الدخان ، آية ٥١ .
- ﴿ولمن خافَ مَقَام ربِّه جنَّتان﴾ سورة الرحمن ، آية ٤٦ .
- ﴿عسى أن يبعثك ربُّك مقاماً محمودا﴾ سورة الإسراء ، آية ٧٩ .
- ﴿قال الذين كفروا للذين آمنوا أى الفريقين خير مقاما﴾ سورة مريم ، آية ٧٣.

فقد أشاروا به إلى المواضع والمنازل الروحية التي يتلبث عندها السَّالك في رحلة عروجه إلى باب الحضرة الإلهية ، وما يتحقق به من آداب وأخلاق وأذواق .

والمقامات عند الصوفية عديدة ، منها التوكل ، والصَّبر ، والشكر ، والرِّضَا وغير ذلك مما يصل إليه السالك بصدق مجاهدته وعلو همته[1].

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٥ .

فالمقامات إذن : هى المنازل الروحية التى يمُرُّ بها السالك إلى ا لله .

أما الأحوال : "فهى النسمات الروحيَّة التى تهب على السالك، فتنتعش بها نُفسه لحظاتٍ خاطفةً ، ثم تمرُّ تاركةً عطراً ، تتشوق الروح للعودة إلى تنسيم أريجه ، وذلك مثل : الأنس با لله . فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب .

والأحوال تأتى من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود .

ومطلق كلمة (حال) إذا وردت عند الصوفية ، فالمراد منها واحد من المعانى الثلاثة الآتية :

١- الحال بمعنى ما يتجلّى على قلوب السَّالكين من أنوار الطَّريق .. ومن ذلك قول الجنيد : الحالُ نازلة تنزل بالقلب فلا تدوم .

٢- الحال بمعنى ما يثمر المقام من سُلوكٍ وأخْلاقٍ وأعمال ظاهرة وباطنة، ومن هنا قال الغزالى : لكل مقامٍ علم وحَالٍ وفعل .

٣- الأحوال بمعنى المراتب الروحية الممتدة بين بدء المقام ونهايته ، فهى درجات فرعية بين الدرجات الأصلية وإلى هذا أشار صاحب التعرُّف بقوله : لكل مقام بداية ونهاية ، وبينهما أحوال متفاوتة .

والأحوال عند أهل الطريق -كالمقامات - عديدة ، ولاتكاد تقع تحت الحصْر ، فمنها الهيبة والأنس با لله، والقبض والبسط، والطرب والخرق، والشوق والوحشة ، والوداد والانزعاج .. وكلها كما نرى : متقابلة ![1]

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٧ .

ثانياً : الولاية :

الوَلاَيَةُ : هى العلامة الكبرى على القرب والوصول ، والثمرة الطيبة بعد السفر الطويل عَبْرَ مراحلِ الطريق الصّوفى ، ولقد أطال الصوفية وأسهبوا فى الكلام عن حقائق الولاية ودقائق الأولياء ، فكانت لهم تلك المباحث المبسوطة المفصَّلة والعبارات القصار الموحيَة ، التى قَلَّمَا تخلو منها أمهات كتب حكماء الأمة .

مفهوم الولاية :

الولاية في مَعَاجم اللغة تعنى : تملك الأشياء والتصرف فيها، فكان من اسمائه تعالى (الولىُّ – الوالى) لأنه تعالى المتولى أمور الخلق ، المالك المتصرف فى الأشياء جميعاً .

وفى سياق الآيات القرآنية ، وردت " الولاية" عشرات المرات لتعنى ولاية أهل الحق فيما بينهم ، وفيما بينهم وبين الله. ولتعنى أيضاً الولاية بين الكافرين والمنافقين بعضهم ببعض ، وبينهم وبين الشيطان الذى تولاَّهُم ، مما يعنى عموم انطباق هذه اللفظة فى القرآن الكريم .

وكان الترمذى هو أول من وضع تقسيماً رُباعياً لطبقات الأولياء وهُو التقسيم الذى ارتضاه من بعده وتناوله كلٌّ منهم تناولاً خاصاً وهذه الطبقات الأربع للأولياء هى :

* طبقة الصادقين .
* طبقة الصِّديقين .
* طبقة المقربين .

* طبقة المنفردين .

ولهذه الطبقات علامات ودلائل ، رَاح الحكيم الترمذى يُفصِّلها فى معظم مُؤَلَّفاته التى تقرب من الثلاثين كتاباً ورسالة ، ليْس من بينها مؤلف واحد يخلو من التعرض لحقائق الولاية وإن كان أشهر هذه المؤلفات جميعاً، هو كتابه (ختم الأولياء) .

ففى القرن الأول كانت مفاهيم الولاية مرتبطة بظاهر النَّص القرآنى، فنجد فى الحديث الشريف الذى يرويه مالك الأشجعى أن الأولياء هم : نَفرٌ من أبناء الناس ونزاع القبائل ، تحابوا فى الله وتصافوا فى الله ، توضع لهم يوم القيامة منابر من نور ، يفزع الناس وهم لايفزعون ، فهم أولياء الله الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون .

ثم بدأت النظرة الصوفية العميقة تجول فى دلالات الكلمة ، لتتكشف المعانى العديدة لها يقول ذو النون المصرى فى الولاية والأولياء :

"إنَّ لله عباداً نصبوا أشجار الخطايا نصب أعينهم، وسقوها بماء التوبة فأثمرت ندماً وحزناً ، فجنوا من غير جنون ، وتبلدوا من غير عيٍّ ولا بكم، وإنهم لهم البلغاء الفصحاء العارفون با لله ورسوله .. ثم شربوا بكأس الصفا، وعبروا جسور الهوى .. حتى وصلوا إلى رياض الراحة ومعدن الغر" .

ومع مطلع القرن الرابع الهجرى "يأتى الحكيم الترمذى" ليُفَصِّل معظم النقاط المتعلقة بالولاية والأوْلِيَاء تاركاً من بَعْدِه يدورون فى الفلك الذى رسمه، فى محاولة فهم لإبراز الدقائق الخاصة بحقيقة الولاية ، فمن هذِهِ الدقائق (حراسة الأولياء للكون وتصرفهم فيه) .

وهو ما أشار إليه عَمَّار البَدْلِيسى بقوله فى الولاية : ولها مَقَام الحراسة والحفظ فهى على أى أمر سَلَّطُوها ، أظهرت قوتها وأتمَّت فعلها وأتقنت حفظها وحراستها .

ويأتى الشيخ الأكبر مُحى الدين بن عَرَبى ، ليجعل من الولاية (الدائرة الكبرى) التى يتولى الله فيها من شاء من عباده الذين تتفاوت مراتبهم ودرجاتهم وتتنوع أسرارهم وتجليات الله عليهم وفى هذه الولاية الكبرى عند ابن عربى نجد الرُّسل والأنبياء والأقطاب ورجال العدد ورجال الغيب ، وهى المراتب التى تعرض لها[1] .

وأخيراً .. فلعلَّ الدَّلالةَ التامَّة والمفهومَ الأعمَّ لهذه اللفظة ، يكمن فيما أجمله داود القيصرى فى شرحه على التائية الكبرى حين يقول : "اعلم أن الولايَة مأخوذة من الولى ، وهو القربُ . ولذلك يُسمَّى الحبيبُ وَلِيَّاً . وهى عامة وخاصة ، العامةُ : حاصلة لكل من آمن بالله وعمل صالحاً ، والخاصة : هى الفناء فى الله ذاتاً وصفةً وفِعْلاً .. وهى عطائية وكَسْبيَّة .

فالعطائية تحصل بالانجذاب إلى الحضرة الرحمانية قبل المجاهدة ، والكسبية ما يحصل بالانجذاب إليها بعد المجاهدة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

والولاية هى مرتبة من مراتب القرب الالهى ، وهى إلهية المصدر لايصل إليها العبد مهما جاهد وسلك ..راجع :

- الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفى ، ص ١٢٣١ .
- القشيرى : الرسالة ، ج٢ ، ص ٦٦٤ .
- ابن عربى : الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٤٦ .

ويرى الإمام الجيلانى أن الولايةَ منحةٌ إلهية يختص الله بها بعض المقربين إليه من العباد ، فعندما سأله بعض مُعَاصريه قائلين : إنّا نصوم مثلما تصوم، ونُصَلى مثلما تُصَلّى ، ونجتهد مثلما تجتهد ، وما نرى من أحوالك شيئاً ! قال لهم : "زاحمتمونى فى الأعمال ، أتزاحموننى فى المواهب" ؟

وعَدَّ عبد الكريم الجيلى الولايةَ هى الأجرَ غير الممنون الذى جاء ذكرُهُ فى قولِهِ ﴿فلهم أجْرٌ غيرُ ممنونٍ﴾ فاستند فى تأوله للآية إلى قول الإمام الجيلانى:

مازلت أرتع فى مَيادين الرِّضَا حتّى بَلَغتُ مكانَةً لاتُوهَبُ

فَعَدَّ الجيلى .. قولَ الإمام (لا تُوهَبُ) هو إشارةٌ إلى الاستحقاق الأَزَلى للولاية التى نالها أهل الاجتباء بحقائقهم وليس بسَعْيهم . إلاَّ أن السَّعى والتقرب بالفرائض والنوافل ، ضرورى لإزاحة حجب الحس عن قلب الولى، فيشهد آنذاك عناية اللهِ السابقةَ فيه .

ويشير يوسف زيدان إلى أن الإمامَ الجيلانىَّ لم يكن أَوَّلَ من أشار إلى هذه الحقيقة الذوقية ، فبرغم تكرار إشارته إليها من غير موضع، إلا أنها وردت فى عبارة مفردة لأبى يزيد البسطامى تضمنت هذا المعنى الدقيق . يقول أبو يزيد: "توهَّمْتُ أنى أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه فلما انتهيت رأيت ذكره -تعالى - سبق ذكرى ، ومعرفته سبقت معرفتى ، ومحبته أقدم من محبتى، وطلبه لى أولاً حتى طلبته" ولهذا كانت عبارة البسطامى سبيلنا لفهم قول الإمام الجيلانى فى الغوثية : نعم الطالب أنا ، ونِعْمَ المطلوب الإنسان"[1].

وثمّة حقيقة أُخرى تَخُصُّ الولاية لايفتأ الإمام الجيلانى يذكرنا بها، وهى

---

(١) الطريق الصوفى ، ص ١٢٤ وما بعدها .

الحقيقة الخاصة باقتران الولاية بـالابتلاء ، فهـو يجعـل مـن البـلاء طريقـاً لوصـول الأولياء إلى مراتب الاستحقاق الأزلى، فـالعبد إذا كـان مـن المختـارين للولايـة ، فلابد له من البلاء ليصفىَّ ما به مـن خبـث الهوى والميـل إلى الطبـاع وشـهوات النفس والوقوف مع الخلق ، فيبتليه الله حتى يذوب ذلك كلُّه ويخرجَ من قلبـه ، ولا يبقى غير الله عز وجل .

ولايجب أن نفهم مطلق الابتلاء على أنه افساح لظهور حقيقة الوَلىّ، فما ذلك إلاّ أحد ضُروب الابتلاء الثلاثة التى يعددها الإمـام الجيلانـى فـى: الابتـلاء عقوبةً لمعصية ، الابتلاء تكفيراً وامتحاناً ، ثم الابتلاء لارتفاع الدرجـات وبلـوغ المنازل العاليات لمن سبقت لهم عناية الله ولكل ابتلاء من هذه الثلاثة علامـات ، فعلامة ابتلاء العقوبة (عـدم الصَّـبر والشـكوى للخلـق) وعلامـة الابتـلاء تكفـيراً وتمحيصاً (وجود الصبر غير شكوى) . أمـا الابتـلاء لارتفـاع الدرجـات وبلـوغ المرتبة فعلامته الرضا والموافقة لفعل الله . ثم يُصَرِّح الإمام الجيلانى بوصف أهـل الولاية ، ويُعَدِّد سماتهم وحقائق أحوالهم فى كلام مُطَوَّلٍ ويصفهـم فـى قصيدتـه الخمرية بأنهم[1] :

رجـال خيَّموا فى حَىِّ لَيْلـى	ونالُوا فى الهَوىَ أقصى منـالِ
رجالٌ فى النهار ليوثُ غـابٍ	وَرُهبان إذا جَـنَّ الليـالـى
رجالٌ فى هواجرهم صيـام	وصـوت عويلهم فى الليل عَالى
رجالٌ ما التهوا عنه بشـئ	وما اختاروا قصوراً فى عَوَالـى
رجـالٌ لا يضام لهم نزيـلٌ	ولا يشقى الجليسُ ولا يُبَالـى

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٨ .

رجالٌ سائحـون بكل وادٍ وفى الغابات فى طلب الوصالِ

ثالثاً : الكرامات

يعرف الإمام المناوى الكرامة بأنها : "إظهار أمر خارق للعَـادة على يَـدٌ الولى مقرون بالطاعة والعرفان بـلا دعـوى نبـوة ، وتكـون للدلالـة علـى صِدْقِه وفضله أو لقوة يقين صاحبها أو غيره".

ولكـن مـن العلمـاء مـن أنكـر ذلـك فالأسـفراييني يقـول : إن الكرامـةَ لاينبغى أن تبلغَ مبلغَ خرقِ العـادة ، وكـل مـا كـان معجـزةً لنبـيٌّ لا يجـوز مثلـه كرامةً لولى وإنما غاية الكرامات إجابة دعوة أو ما شابه ذلك.

أما القشيرى فقال أن الكرامة لاينبغى أن تنتهى ابداً إلى وجود ابـنٍ بغـير أبٍ، أو قلب الجماد بهيمة .

لكن الإمام الجيلانى يعرف الكرامة قائلاً : الكرامة أثرُ إنعكاسُ نور الحقٌ على قلب الولىٌ إلا مع عَدَمِ اختياره فبهذا النور والتأييد الإلهى يجرى الله على يد أوليائه الكرامات وخرق العادات".

ويُعلِّل الإمام الجيلانى إختصاص الأَولياء بالكرامة وخوارق الأمور بـأنهم المعدودون من العباد الذين تعدوا فى عبادتهم وتقربهم ما عَلَيْهِ سائر الناس، فهـم القيَّام عند نوم غيرهم ، الصيَّام عنـد إفطـارهم ، البـاذلون عنـد إمسـاكهم . فـلا يزالون يخرقون عادات الخلق فى تقربهم لله حتـى تخـرق لهـم العـادات ، ويصـير خرق العوائد لهم عادةً ! يقول الإمام : خرقوا العوائد فلا جرم أن تخرق لهم"[1] .

وإذا كان أَصَحُّ الأحاديثِ الشـريفةِ فـى إثبـاتِ صـدق اتصـافِ الأَوْليـاءِ

(١) الطريق الصوفى ، ص ١٣١ .

بالكرامة وخوارق العادات والتصرف في الأشياء ، هو الحديث القدسي: "لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبَّه .. ويصُبح عَبْداً ربانياً يقول للشئ كن فيكون" .

لكن الإمام يشترطُ لصحةِ الولاية إخفاءَ الكراماتِ ، وهو الشرط الذى أكدَهُ غيرُه من أقطاب التصوف ، وعبر عنه هو فى عبارةٍ قاطعةٍ تقول : "كرامةُ الولىِّ استقامةُ فعلٍ على قانونِ النبىِّ ، وكما كتب الله على الأنبياء إظهار المعجزات ، كتب على الأولياءِ كتمانَ الكرامات"(١).

فالتصوف إذن ليس كراماتٍ ، ولا خوارقَ للعاداتِ ، إنه شئ يتجاوز الكراماتِ ، ويتجاوز خوارق العاداتِ .

فالكرامات مسألة لا يأبه بها الصوفية كثيراً ، بل يعدونها من الأشياء اليسيرة ، التى تبعث السرور فى قلبِ من يجريها الله على يدَيْهِ ، ولكنه إذا فرح بها واكتفى ، تدل على أنه لم يبلغ بعد فى التصوف قدماً ثابتة ، و لا درجات ممتازة(٢) .

وقد أفرد القشيرىّ للكرامات عنواناً مستقلاً فى رسالته الشهيرة حيث أشار إلى أن وقوعَ الكراماتِ للأولياء جائزٌ ، وأن الكراماتِ للأولياء والمعجزات للأنبياء ، مع اختلافٍ فى الدرجة لا النوع ! ثم أكد : "لو لم يكن للولى كرامةٌ ظاهرةٌ عليه فى الدنيا، لم يقدح عدمُها فى كونه ولَياً ، بخلاف الأنبياء فإنه يجب أن تكون لهم معجزاتٌ" وهكذا لم ينظر للكرامة ، على أنها شرطٌ من شروط التصوف .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٢ .

(٢) محمود (د. عبد الحليم) : قضية التصوف - المنقذ من الضلال ، ص ٤٢ .

وهو المعنى الذى سيظل كبار الأولياء يؤكدونه ، طيلة تاريخ التصوف الممتد عبر القرون[1] .

والكرامة عند "ابن عربى" هى ثمرة العبادة ، فالكرامة تصدر عن قوة همة العبد وعلى علم منه ، والكرامة حقيقة وجودية[2] .

ومن الكراماتِ: كلامُ الموتى ، انغلاقُ البحر والمشى فيه، انقلابُ أعيانِ الموجودات كتحول الخمر إلى سمنٍ ، انـزواءُ الأرض وطـىُّ المكانِ ، كـلامُ الجمادات والحيوانات ، استجابةُ الدعاء .. وغيرها ، ويورد لنا يوسف زيدان بعض النصوص الخاصة عن الكرامة .

ومن النصوص التى وردت عن إحياء الموتى يروى اليافعىّ : " أخبرنى بعض أهل العلم والصَّلاح ممَّن اعتقده من بلاد المغرب بإسناده أنه توفى بعضُ أصحاب الشيخ الكبير العارف بالله يوسف الدهمانى رضى الله عنه ، فجزع عليه أهلُه ، فلما رأى الشيخ المذكور شدة جزعِهم ، جاء إلى الميتِ وقال له "قم بإذن الله تعالى" فقام وعاش بعد ذلك ماشاء الله من الزمان؛ وسمعت من غير واحدٍ .

وقوع هذه القصة من شيخين من شيوخ اليمن فأحد الشيخين المذكورين رأى ميتاً محمولاً يعرفه وكان بين يديه طعام فأقسم بالله إنه لايأكل من ذلك الطعامِ حتى يأتىَ ذلك الميتُ ويأكلَ منه ، فحى بإذن الله، ثم أتى إليه فأكل .

(١) زيدان (د. يوسف) : المتواليات – دراسات فى التصوف ، ص ٥٣ .

(٢) راجع :

– المعجم الصوفى ، ص ٩٦١.

– الفتوحات المكية السفر الأول فقرات : ٢٦، ٥٥٣ ، ٥٥٦ ، ٥٦٤ ، ٥٧٩، ٥٨٥ وغيرها.

والشيخ الثانى وقف على ميتٍ فى مَسْجدٍ وكانت قد جرت له معه قضية ، فقال : "وعزتك يا رب لئن لم تحيه لأكونن جباراً فى الأرض فأحياه الله عز وجل ".

ويقول يوسف زيدان :

وقد نقلت نص الرواية -بحروفه- ليكون مَحَلاًّ لتأمل صيغة معينة من صيغ الكرامات ، صيغة تكشف عند تحليلها أموراً منها : ذلك الاستدعاء غير المباشر للنص القرآنى والتناص المباشر معَهُ فى استخدام الراوى (اليافعى) عدة مرات لتعبير بإذن الله ، ففى القرآن الكريم عدة وقائع لإحياء الموتى (قصة أهل الكهف ، النبى إبراهيم والطيور الأربعة ، السيد المسيح .. إلخ".

وهى وقائع تحضر بشكل غير مباشر ، لتستحضر الشخصيات القرآنية وتجعلها فى حالة من التوازى المضْمَر مع صَاحِبِ الكرامة ، بقَصْدِ إبرازه -كما فى التصريح باسمه (الدهمانى) وهو صوفى غير معروف . أو بقصد إظهار القدرة الخارقة للأولياء بعامَّة . لكن يقين الراوى - على ما يبدو - لايزال غير تام ! وذلك ما يعكسه هذا القلق البَادى فى التقطيع اللفظى وعملية التقديم والتأخير فى السطر الأول من النص .

أخبرنى / بعض أهل العلم والصلاح / من اعتقده / من بلاد المغرب/ بإسناده/ إنه توفى .. إلخ .

ويكاد النص فى جملته يبلغ ما يحويه من واقعية سحرية ، يَصِلُ إلى حَدِّ العبث ، فهو لايقدم تبريراً معقولاً للحدث الخارق .. ففى القرآن الكريم كانت الوقائع مبررة ، والحكمة من ورائها ظاهرة ، فقد أمات الله الفتيةَ فى الكهف ثم أحياهم ، ليخلصهم من زمن قاسٍ ، وليجعلَهُم آيةً للناسِ تدلهم على حقيقة

البعث والنشور ، وأحيا الله الطير لإبراهيم عليه السلام بطلب منه : ﴿رَب أرنى كيف تحى الموتى ... ليطمئن قلبى﴾ سورة البقرة آية ٢٦٠ .

وكذلك الأمر فى شأن ﴿الذى مَرَّ على قريةٍ وهى خَاوية على عروشها فقال أَنَّى يُحى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه ..﴾ سورة البقرة آية (٢٥٩) . وقد أحيا الله الموتى لعيسى عليه السلام كى تتأكد نبوته بالمعجزة أما نص اليافعى ، فليس ثمة تبريرات كافية .. ولا أظن هذا الوصول -فى النص- إلى حدود العبثية ، إلا انعكاساً لإحساس الراوى. أو إحساس الذين دون الراوى نصهم الشفاهى .. بعبث العالم .

وقد أضاف النَّبهانى نوْعاً عجيباً ، هو بنص تعبيره : "القدرة على تناول الكثير من الغذاء" مع أن البنية العامة للتصوف تقوم بكاملها على قاعدة الزهد، ومن الزهد الجوع الذى حظى باهتمام أوائل الصوفية ، بِعدِّهِ طريقاً من طرق المجاهدة ؛ وقد تناقلت متون التصوف حكايات كثيرة من تجويع أئمة التصوف أنفسهم ، بل إن مدرسة : كاملة فى التصوف ، أسسها أبو سليمان الدارانى فى الشام كانت تعرف باسم الجوعيّة .

وقد استقر فى الوجدان منذ وقت مبكر مبدأ يقول : ما صار الأبدال (الأولياء) أبدالاً إلا بأربع خصال : الجوع ، والسَّهر ، والصَّمت ، والخَلْوَة . فكيف يمكن للصوفى ، الذى هو علامة على الزهد ، أن تكون كرامته فى القدرة على تناول الكثير من الغذاء ؟! [1] .

ويعتقد يوسف زيدان أن دراسة (الكرامات) من هذه الزاوية أى: النظر

---

(١) المتواليات ، ص ٥٧ .

إليها باعتبارها نصاً إبداعياً مستقلاً عن التصوف ، هي دراسة من شأنها أن تكشف عن ناحية مهمة من نواحي الأدب العربي ، ناحية مهملة .. وسوف تكشف هذه الدراسة -أيضاً- أن الكثير من النصوص الأدبية المعاصرة، هي أقل معاصرةً مما نظن ، وأكثر تراثيّة[1] .

فالكرامة إذن .. جائزة يمنحها الله لوليِّه على هيئة رؤية صادقة ، أو دعوة مجابة ، أو فراسة حيث ورد عن الرسول ﷺ قوله : اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله .. إلخ ولا تصل الكرامة إلى درجة الخوارق كما يزعم البعض وإنَّ ما يقولونه هُرَاء الهدف منه السيطرة على عقول البسطاء .. واستنزاف أموالهم بحجة قضاء الحاجات ... إلخ .

رابعاً : الإنسان الكامل :

الإنسان الكامل عند صوفية الإسلام هُو أعلى مقامات التمكين ، التى يمكن أن يصِلَ إليها السَّالك إذا دام على سلوكه ، فأدركته العناية ، فاتصل .. فإذا وصل الصوفى إلى تلك الغاية . كانت نفسه النفس الكاملة ، وكان نور الحق العين التى يرى به وتتناول نظريّة الإنسان الكامل ، حقيقة ذلك المقام الصوفى الأعلى ، الذى ليس بعده غاية .

وكان عبد الكريم الجيليّ قد صاغ تلك النظرية بين التصريح والتلويح، فى أشهر كتبه "الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل" كما عبر عنها خلال قصيدته "النادرات العينية والبادرات الغيبية" فى قالب شعرى يحمل طابع الإشارة والرمز الصوفى ، ولم يكن عبد الكريم الجيلى هو الصوفى المسلم الوحيد

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧١ .

الذى حدثنا عن تلك الفكرة ، فقد أفاض الشيخ الأكبر محى الدين بن عربى فى تصويرها شعراً ونثراً فى شتى تآليفه ، كما تكلم عنها حكيم الإشراق شهاب الدين السهرودى تحت عنوان الحكيم المتأله ، وكذلك كان الأمر بالنسبة لفيلسوف الصوفية ابن سبعين الأندلسى ، الذى كان المحقق عنده عنوانا لتلك المرتبة ،واسماً لهذا المقام الصوفى الأخير الذى يمكن أن يصل إليه المقرَّب .

وتقابلنا نظرية الإنسان الكَامل عند غير هؤلاء الرجال ، تحت مُسَمَّياتٍ متعددة .. فالإنسان الكامل عند سلطان العاشقين عمر بن الفارض هو القطب الذى حدثنا عنه فى التائية الكبرى .. وهو الحقيقة التى ذكرتها الأبيات الشعرية فى قصيدتى البدوى والدسوقى ، وهو أيضاً الإنسان الكامل الذى جعل له ابن قضيب البان المرتبة الأربعين من مراتب الوجود .

وقد عَزَّ على بعض المستشرقين أن تكونَ تلك النظريةُ ، إسلاميةَ الأصلِ والمصدرِ ، فراحوا يذهبون بأصولها المذاهب ، فهى إما نظرية زرادشتية الأصل، وإما فكرة ما نوية المصدر ، أو هى موضوع هندى المنشأ تأثر به صوفية الإسلام .. لكنها فى النهاية ليست إسلامية فحسب[(١)] .

ويرى الجيلى أن مرتبة الإنسان الكَامل هى مرتبة تجلى الذات الإلهيّة، والفتق عن المنظر الأعلى ، وهى المقام الأخير فيه تحل لطيفة ذاتية محل العبد فيكون عبداً ذاتياً وهذا العبد الذاتى هو : الإنسان الكامل .

والإنسان الكامل عند الجيلى وَاحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، إلا أن له تنوعاتٍ وصوراً فى كل زمان .. والإنسان الكامل هو النبى محمد ﷺ

---

(١) زيدان (د. يوسف) : الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية ، ط٢ دار الأمين ١٩٩٨ ، ص ٨٥ وما بعدها .

لذلك يجب التأدب مع صاحب هذه المرتبة ، كما يجب التأدب مع النبى ﷺ وينفى الجيلى عن نفسه القول بالتناسخ ويقول بأن الرسول له التصوّر بكل صورة فى خلفائه الذين هم فى الظاهر خلفاؤه وهو فى الباطن حقيقتهم .

والإنسان الكامل عند الجيلى، هو مظهر الألوهية .. وتعنى الألوهيّة عنده: جمع حقائق الوجود ، وحفظها فى مراتبها .. ومراتب الوجود هى (الحَقّيّة والخلقية) ومن هنا قال الجيلى : إن الألوهية تجمع بين ذل العبد وعز المعبود وإن الوجود والعدم متقابلان ، وفلك الألوهية محيط بهما .

فالألوهيّة تجمع بين الحقائق الوجودية كُلها . وروح الإنسان الكامل، الذى هو مظهر الألوهية ، جامعة للمظاهر الحقية والمظاهر الخلقية عموماً ولذلك كان الإنسان الكامل يقابل الحق من جهة ، والخلق من جهة أخرى .

الإنسان الكامل فى مقابل الحق :

يستند الجيلى إلى الحديث القائل بأن الله خلق آدم على صورته، وكذلك الحديث: خلق الله آدم على صورة الرحمن ، ليقرر أن الإنسان هو صورة الله أو هو ، على حسب تعبيره نسخة الحق فإذا كان الحق تعالى قد تَقَدَّس بذاته ، وتعالى عن أوصاف الخلق وما هم عليه من الذلة والنقص، فإن ذلك ينسحب على مطلق الإنسان ، أما الإنسان الكامل ، فقد وصل إلى المرتبة الأخيرة والمقام الأعلى الذى يتجلى فيه الله عليه بذاته ولذلك فالإنسان الكَامل: هُو صورة كمال الذات الأزلى التخليد .. وخليفة الله الذى أشارت إليه الآيات .. الذى يكون له الركوع والسجود .. فهو مقابل الحق ونسخة الله .

وعندما وصل الجيلى إلى تلك المرتبة قال فى قصيدة النادرات :

فإنـــى إياها بغير تـــأولٍ   كما أنها إياى والحقُّ واسِعُ

ويتناول الجيلى قوله تعالى : ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثانى﴾ فيتأول هذه الآية على حَسَب ما أشهده الله ، ويقول بأن السبع المثانى هى الأوصاف السَّبع الإلهيَّة (الحياة ، العلم ، الإرادة القدرة ، السمع، البصر ، الكلام) والتى هى عند الجيلى : أمهات الظهور وقد اقتضى الحق تعالى ، ألا تظهر تلك الصفات إلا فـى الإنسان الكامل .

وتظهر الصفات الإلهية فى الإنسان الكامل بتمامها ، فالعبد الكـامل هُو مرآة الذات الإلهية – وذلك بعكـس العبـد الصفـاتى الـذى تتجلـى عليـه الصفـة الإلهية فيقبل منها على قدر حاله . وتظهر الصفات الذاتيــة فـى الإنسـان الكـامل على النحو التالى :

الحياة :

الله هو الحىُّ ، وحَيَاتُه هى الحياة التامة فلا يلحق بها ممات ، أمَّا الخلــق. فحياتهم إضافية ، يلتحـق بهـا الموت والفنـاء ، والإنسـان الكـامل ، تظهـر فيـه (الحياة) فى صورتها التامــة ، فهـو موجـود لِنفسـه وجـوداً حقيقيـاً لا إضافيّـاً .. وعلى ذلك فالإنسان الكامل عند الجيلى : الحى التام الحياة

وجسمى للأجسَامِ روحٌ مُدِرَّةٌ   وفى ذُرَّةٍ منه الأنامُ جوامعُ

العلم :

الله هو العليم ، والعلم صِفة نفسيَّة أزلية لازمة للحياة ويرى الجيلـى أنـه لايجوز القول بأن المعلومات أعطتّهُ –تعالى– العلم من ذاتها، وهو رأى ابن عربى .. فإن ذلك يلزم أن يكونَ قد استفاد من غيره تعالى الله عــن ذلـك . وكمـا أن

الإنسانَ الكاملَ مظهرٌ للحياة التامة ، التي تقوم عليها كل حياة ، فهو كذلك مظهر العلم التام ، الذى يعلم منه كل عظيم .. فالإنسان الكامل عند الجيلى لا يُحجبُ عنه شئ .

وأعلمُ ما قد كان فى زمنٍ مضى   وحالاً وأَدْرِى ما أراه مضارعُ[1]

الإرادة :

الإرادة عند الجيلى ، هى تجلّى أمر الله على حسب ما يقتضيه علمه وحكمته . وهو اختيار إلهى محضٍ ، فالله مختار فى الأشياء بحكم الآية ﴿وربُّك يخلقُ ما يشاءُ ويختارُ﴾ ومتصرف فى الأشياء لا عن ضرورة ، ولكن بحكم المشيئة ، أمَّا ما ذهب إليه ابن عربى من أنه لايجوز أن يسمى الله مختاراً، فإنه – كما يقول الجيلى – تكلم عن سرٍّ ظفر به من تجليٍّ الإرادة ، ولكن فاته منه أكثر مما ظفر به . والإرادة ، كما هى صفة ذاتية للحق ، فهى كذلك صفة ذاتية للإنسان الكامل . فالإنسان الكامل عند الجيلى ، يفعل ما يشاء .

وأجْرِى علَى لوحِ المقادير ما أشَا   وبالقَلمِ الأعلَى فكَفِّى بَارِعُ

القدرة :

القدرة قُوَّة ذاتيَّة تكون لله على الحقيقة ، ومنها اسمه تعالى القادر والقدرة عند الجيلى هى إبراز المعلومات ، واختراع الأشياء من العَدَمِ إلى الشهود، على حَسَبِ ما يقتضيه علمه المحيط بالعدم والشهود. وكان ابن عَرَبى قد رأى : أن علمه .. لا عن عدم وهُنا يختلف الجيلى مع ابن عربى مرة أخرى، ويقرر أن القدرة : إيجاد المعدوم على ما يقتضيه العلم الإلهى . وتظهر القدرة فى

(١) المرجع السابق ، ص ١١٠ .

الإنسان الكامل بتمامها ، وتنجذب الموجودات إلى امتثال أمره ، كما تنجذب الإبرة إلى المغناطيس .. فالإنسان الكامل عند الجيلي ، متصرف تماماً في الأشياء.

أصورُ مهمَا شِئْتُ من عدَمٍ كما أُقدر مهما شئتُ وهُو مُطاوِعُ

وهكذا يمضي الجيلي في مقابلة صفات الحق بالإنسان الكامل، ولكن ذلك لايعني أنه يرفع الإنسان الكامل إلى مرتبة الألوهية ؛ فكل تلك المنح الإلهية والمكاسب التي وَصَل إليها الإنسان الكامل ، هي في النهاية عطية ربانية لاتنسب على الحقيقة للمخلوق، وإنما هي درجة رفيعة أو صله إليها بحكم الحديث القدسي : " مازال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أُحبَّه .. إلخ " .

ومن هنا التزم الجيلي بآداب الشريعة وحكم الظاهر ، حتى في تلك الدرجة الغالية فقال بأن الإنسان الكامل : يقف بالكلام على حَدِّ الشريعة ، فلا يخرج منه بلسان القدرة من سياج الحكمة ، بل يؤدي حقَّ العبودية بظاهره، كما أدى حقَّ الربوبية بباطنه[1].

وللإنسان الكامل عند الجيلي مقابلة أُخرى ، يقابل فيها كل الحقائق الخلقية .. فهو أصل الوجود ، أو هو القطب الذي تدور عليه رحى الوجود من أوله إلى آخره . ولهذا فهو يقابل الحقائق الخلقية كلها ، فيقابل حقائق الوجود العلوية بلطافته ، ويقابل الحقائق الوجودية السفلية بكثافته .

وبذلك ، يكون الإنسان الكامل هو الكون الجامع ، وهو نسخة الحق، أو هو -بعبارة الجيلي- المظهر التام للألوهية ، التي تعني : إعطاء كل المراتب الوجودية (الحقيَّة والخلقية) حقها . ومن هُنَا يصل الجيلي أن روح الإنسان

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١١ وما بعدها .

الكامل: جامعة للمظاهر الخلقية والمظاهر الحقية عموماً ! وهو يختتم مؤلَّفه المتأخر مراتب الوجود بقوله :

"فالإنسان (الكامل) هُو الحقّ ، وهُو الذّات، وهو الصفات، وهو العَرش، وهو الكُرسى ، وهو اللوح ، وهو القلم ، وهو الملك، وهـو الملـك، وهـو الجـن، وهو السماوات وكواكبها ، وهل الأرضون وما فيها .. وهو الحق وهو الخلـق ، وهو القديم ، وهو الحادث ، فلله دَرٌّ من عرف نفسه معرفتى إياها، لأنـه عـرف ربه بمعرفته لِنفسه .

ومن ثم فالإنسان الكامل عند الجيلى ، هو محمد ﷺ والباقون من الأنبيـاء والأوليَاء ، ملحقون به لحقوق الكـامل بـالأكمل . لكـن مُطلـق لفـظ (الإنسـان الكامل) لا يجوز إلا لمحمد ﷺ إذ هو الإنسان الكامل بالاتفـاق . واسمـه الأصلـى: محمد وكنيته : أبو القاسم ووصفه ، عبد الله ، ولقبه شمس الدين[1] .

وينتقل يوســف زيـدان ليعـرض لنـا نظريـة الإنســان الكَـامل عنـد "ابـن عربـى"[*] الـذى يصـف الإنسـان فـى (فصـوص الحكـم) : بأنـه الحــادث الأزلىّ والنشئ القديم الأبدى . وهكذا يجمع الإنسان بيْن الحـدوث والقِـدم ، الحـدوث من حيث كونه مخلوقاً ، والقدم من حيث هُو صورة القديم سـبحانه ويشـير ابـن عربى إلى ذلك بوضوح فى الفتوحـات حِينَ يقـول علـى الإنسـان الكـامل إنـه:

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٥ .

(*) بخصوص الإنسان الكامل عند ابن عربى ، راجع :

– د. كرم : حقيقة العبادة عند محيى الدين بن عربى ، ص ٥٩ .

– د. عفيفى : نظريات الإسلاميين فى "الكلمة " مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية ، مـايو ١٩٣٤ ص ٢٣ وما بعدها .

صورة الله، ونائب الحق ، ومُعَلم الملك فى السماء .

ويقول فى أبيات شعرية :

هذا الإلهُ الكبيرُ   هذا الإلَهُ الصَّغيرُ

أو قال إنــى إلــهٌ   أنا الإله الكبيــرُ

وابن عربى لايتحدَّث عن (مُطلق الإنسان) بل هُو يُفَــرِّق بـين (الإنسـان الكامل) و (الإنسان الحيوان) وفى إحدى فقرات الفتوحات ، يقول ابن عربى:

"فإن الله لما أحب أن يُعرف ، لم يكن أن يعرفه إلا من هو على صُورته، وما أوجد الله على صورته أحداً، إلا الإنسان الكامل -لا الإنسان الحيوان- فإذا حصل ، حصلت المعرفة المطلوبة فأوجد لظهــور عـين الإنسـان الكـامل الإنسـان الحيوان" .

وعلى ذلك ، فعندما يقول ابن عربى بأن الإنسان هـو المظهـر الخـارجى للتجلى الإلهى، وأن معرفة الله تستحيل بدون هذا المظهـر ، وأن الإنسـان للحـق بمنزلة إنسان العين من العين .. إلخ ، فإنه يقصد هنا الإنسان الكامل فقط، وليـس الإنسان الحيوان الناقص .

إلا أن الفرق بيْنَ الإنسان الكامل والإنسان الحيوان، فرقٌ فى الدرجـة لا فى النوع . ولذلك يقول ابن عربى فى قوله تعالى : ﴿يا أيها الإنسـانُ مـا غـرَّكَ بربِّكَ الكريم الذى خلقكَ فسَوَّاكَ فعدَلَك فى أىِّ سورة ما شاء ركبك﴾ .

إن التسوية والتعديل ، تشير إلى نشأة الإنسان عمومـاً ، أمـا (الـتركيب) ففى الصورة التى يشاؤها الله . فإذا شاء ركبـه فـى صـورة الإنسـان الحيـوان - فيكون من جملة الحيوان - أو فى صورة كاملة ، فيكون مظهراً للأسماء والصفات

الإلهيّة[1].

وقد اتفق كُل من الجيلى وابن عَرَبى على أن الإنسان الكامِلُ هو مرآة الحق تعالى ، وذلك من حيث كونه خلق على صورة الرحمن فكان الإنسان الكامل عند ابن عربى هو صورة الله التى (يُبصر الحق به نفسه) ذلك أنه على حَدِّ تعبيره : رؤية الشئ نفسه ، ماهى مثل رؤيته فى أمر آخر ، وقال ابن عربى والجيلى : إن الإنسان الكامل هو المثل الذى ليس كمثله شئ .

الإنسان الكامل عند ابن عربى ، يجمع فى حقيقته كُل حقائق الوجود إذ حازت نشأته رتبة الإحاطة والحصر لهذا الوجود . وعند الجيلى يقابل الإنسان الكامل الحقائق الوجودية ، العلوية والسفلية ، ويقرر الجيلى أنه : ليس فى الوجود من صحت الجملة إلا الإنسان الكامل .

تحدث كُلٌّ من الجيلى وابن عربى عن مقابلة الإنسان والعَالم ، أو العالم الصغير والعالم الكبير . فالإنسان الكامل عند ابن عربى ، ثابتة فى حقيقته العوالم الأربعة التى هى الوجود كله ، وعند الجيلى الإنسان الكامل عالم أصغر .

استند كل من الجيلى وابن عربى إلى مصْدر وأسَاس إسلامى ، حين تحدثوا عن كون الإنسان الكامل خليفة الله فى الأرض – كما أشير لذلك فى القرآن– فكان الإنسان الكامل عند ابن عربى وعند الجيلى : خليفة ونائب الله فى الأرض .

اتفق كل من الجيلى وابن عربى على أن محمداً ﷺ هو الإنسان الكامل على الإطلاق . وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين ، لكنه يتنوع فى

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٥ وما بعدها .

الصورة ، ويظهر فى كل زمان ، فى صورة صاحب ذلك الزمان ، ويتسمى باسمه .. أما اسمه الحقيقى فهو محمد ، وكنيته أبو القاسم ، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين .

ويشير يوسف زيدان إلى أن ابن عربى ، يرى فى الإنسان الكامل أكمل الموجودات أما كونه أعلاها وأفضلها ، فهذا ما يعترف ابن عربى بأنه : لا علم له به يقول ابن عربى :

.. ونحن ننظر إلى الإنسان الكامل ، فنقول : إنه أكمل ، وأما أنه أفضل عند الله ، فلذلك لله وحده ، فإن المخلوق لا يعلم ما فى نفس الخالق ولا يُوافق الجيلى على هذا .. بل يرى أن الإنسان أفضل الموجودات كما هو أكملها، ولذلك فقد انتقد الجيلى ابن عربى فى قوله : إن مكانة بعض الملائكة، أعلى من مكانة الإنسان الكامل .. يقول الجيلى : وقد جعل منزلهم - أى منزل الملائكة المهيمة والملائكة المحكمة - بين الله والعالم .. وجعلهم الشيخ أفضل من البشر الكمّل ، فقال : إنهم متوسطون بين مرتبة الألوهية ومرتبة الإنسان الكامل. لكن مرتبة الإنسان الكامل عندى ، فوق مرتبة الملائكة[1] .

أما السهروردى (ت ٥٨٦هـ) فإنه يرى الكمال ، على درجات متفاوتة. فهم إما مُتَوغلون فى البحث النظرى الحكمة عديمو التأله - وتلك أدنى الدرجات - وإما متوغلون فى البحث ومتوسطون فى التأله .. ومنهم متوغلون فى التأله ناقصون فى البحث أو متوغلون فى التأله متوسطون فى البحث -وتلك درجة أعلى من سابقتها - ثم هناك الكاملون فى التأله والبحث، يقول السهروردى :

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٨ وما بعدها .

"فإن اتفق فى الوقت متوغل فى التألّه والبحث ، فلَه الرياسة وأن لم يتفق فالمتوغل فى التأله ، متوسط فى البحث . وإن لم يتفق ، فالحكيم المتوغل فى التأله عديم البحث ، وهو خليفة الله ولا تخلو أرض من متوغل فى التأله أبداً، ولا رياسة فى أرض الله ، للباحث المتوغل فى البحث ، الذى لم يتوغل فى التأله. إذ لابد للخلافة من التلقىٍّ .

ويعلق يوسف زيدان على نص السهروردى قائلاً: إن السهروردى يُعلى من قدر الحكمة الذوقية على الحكمة البحثية بوجه عام ، إلا أنه يرى مع ذلك أن أجود الطلبة ، طالب التأله والبحث ومن هنا أُتهم السهروردى بأنه يفضل الفليسوف على النبى .

كما يشير النص إلى أن العالم لا يخلو قط من متوغل فى التأله .. وهو ما يؤكده السهروردى فى مقدمة حكمة الإشراق حيث يقول : إن العالم ما خلا قط عن الحكمة (الذوقية) وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبنيات، وهو خليفة الله فى أرضه وهكذا ما دامت السموات والأرض(١) .

وإذا كانت هذه باختصار شديد نظرية السهروردى فى الحكيم المتأله أو المرتبة العليا التى يمكن أن يصل إليها الصوفى الإشراقى الكامل ، ويُقال أننا نلمح فيها عنصراً (شيعياً) تظهر فيه نظريتهم فى الإمامة وليس غريباً أن نجد هذا (العنصر) فى فكر السهروردى ، فقد كان من العوامل التى أنتجت ثقافة الحقبة التى عاش فيها ، إلا أن ذلك كان أيضاً سبباً قويّاً يفسر نهايته المفجعة بالقتل وتكفير ابن تيمية له .. ويرى د. زيدان أن هذه المسألة تحتاج منا اليوم إلى إعادة نظر .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣١ وما بعدها .

إذ نظرنا بشكل عام إلى الإنسان الكامل عند الجيلى . والحكيم المتأله عند السهروردى نجد الآتى :

اتفق كل من الجيلى والسهروردى على نفى القول بالحلول والاتحاد عن هذين المرتبتين ، فالسهروردى يؤكد أن الاتحاد باطل ، فهو يعنى أن نفسين سوف يصبحان نفساً واحدة وهما غير متكافئين ، ولذلك فالشيخ الإشراقى يرى أن الاتحاد مُحَال . وأن توهم الحلول – على حدٍّ تعبيره نقص . أما الجيلى فقد نفى الاتحاد بالحلول ، على أساس أن هناك لطيفة إلهية تحل محل العبد الفانى فى هذا المقام الأخير . وهى التى يشار إليها (مجازاً) على أنها العبد ، ولكن على الحقيقة فلا شئ للعبد وليس هناك غير تلك اللطيفة الإلهية .. فلا اتحاد ولا اثنينية.

كانت غاية "السهروردى" فى تصوفه ، هى الوصول بالنفس إلى مرتبة النورية التامة ، فتتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة ثم تشرق هى على ما تحتها. وذلك هو معنى الوساطة عند السهروردى ، وكذلك كان الإنسان الكامل عند الجيلى واسطة بين الله والعالم بمعنى أنه الحقيقة التى خلقت من رقائقها كل حقائق الوجود من ناحية كما أنه – من ناحية أخرى- المجلى التام للألوهية وهى المرتبة التى تجمع بينَ الحق والخلق .

حملت فكرة السهروردى عن الحكيم المتأله ، وفكرة الجيلى عن الإنسان الكامل طابعاً عالمياً . فكل من الفكرتين تنتظم سلسلة من الكاملين بقطع النظر عن انتمائهم لرسالات سماوية أو غير سماوية .

يقرر السهروردى رياسة الحكيم المتأله ، سواء كانت ظاهرة ، أو باطنة كما يقرر الجيلى بكل وضوح أن الإنسان الكامل : رئيس هذا العَالم . ويكاد الجيلى يكرر عبارة السهروردى : ما خلا العالم قط من الحكمة . ومن شيخ قائم

بها .. حين يقُول بأن الإنسان الكامل : ما خلا العالم منه .

وأخيراً .. فقد اتفق الجيلى والسَّهروردى على أن تلك الدرجة الأخيرة لا تصلها النفس إلا بعد احتياز طريق طويل ، هو عند السهروردى مراتب من الإشراق النورانى . وعند الجيلى هو مراتب من تجليات الحق تعالى[1] ..

ومن ثم يتضح لنا أن نظرية "الإنسان الكامل" نظرية إسلامية خالصة رغم اعتراض المستشرقين الذين ينسبونها إلى أصول فارسية قديمة كما يقول نيكلسون بدائرة المعارف الإسلامية Encylopedia of Islam أن الأنسان الكامل ، هو الإنسان الأول الكيومرث المذكور فى المذاهب الفارسية القديمة.

ولكن يوسف زيدان ينتقد ذلك قائلاً " إنه قد يتكرر لدى ثقافتين مختلفتين نفس اللفظ ، لكنه عندئذٍ لا يعنى نفس الأشياء فى كل ثقافة منهما على حدةٍ.. "[2] .

ويتساءل هل كلمة (حج) بمنظورها الدينى والإسلامى تعنى نفس الدلالة عند المسيحين . أو عند اليهود ؟ بالطبع "لا" فالكلمة على الرغم من توحدها لفظياً فهى مختلفة اختلافاً كبيراً من ناحية الكيف أو المضمون .

وفى نهاية المطاف لابد أن نشير إلى أن الإسلام سعى حثيثاً نحو الكَمَال الإنسانى واتبع المتصوفة مناهج ورياضيات عديدة لكى يصلوا بالصوفى إلى مرحلة الكمال المنشود .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٥١ .

خامساً : الحلول ، والاتحاد ، والوحدة :

ارتبطت تلك الكلمات فـى الأذهـان ، بمواقـف بعـض رجـال التصـوف الإسلامى ، وَجَرتَ هذه الكلمات على الألسـنة المتهمـة للقـوم ، دون النظـر إلى حقيقة تلك المفردات ومعناها الاصطلاحى وهذا ما سنبينه كما تناوله د. يوسف زيدان :

أ – الحلول :

الحلول في اللغة يعنى : النزول، فيُقال حَلَّ بالمكان يحل حُلولاً . إذ نـزل فيه .. ولكن المعنى الاصطلاحى لكلمة يختلف عن هذا المعنى اللغوى، بـل يحمـل مصطلح (الحلول) عدة دلالات :

وقد استخدم مصطلح الحلول Incornation فى الأَصْلِ للإشارة إلى مـا اعتقـده البدائيـون مـن وجـود قـوة إلهيـة ، أو مجموعـة قـوى فائقـة للطبيعـة sepernetural فى الصور الآدمية ، أو فى صـورة أحـد الحيوانـات . ومـن هنـا توجه البدائيون بمراسم العبادة إلى هذه الصورة الإلهية . بل نظروا على أنهـا آلهة فعلية . وهذه القوى التى تحل –فى اعتقاد البدائيين– فى هذه الصوره قـد تكـون خيِّرة أو شريرة .. وعندما تنتقل تلك القوى فى الإنسان عند ولادته، يـدل ثُقـل وزن المدلولا على انتقالها إليه أو حلولها فيه .

وقد ظهرت عدة أنماط من عقيـدة الحلـول فـى الديانـات القديمـة بـالهند والصين ، وفارس. كما ظهرت تلك العقيدة فى الديانة المسـيحية ، حيـث يعنـى لديهم الحلول – الذى سماه الجرجانى بـالحلول السَّريانى – اتحـاد شـيئين بحيـث تكـون الإشـارة إلى أحدهمـا ، إشـارة إلى الآخـر وفـى الإسـلام كـانت لعقيـدة

التوحيد وفكرة التنزيه الإلهى أثرهما في رفض فكرة الحلول لقد بدت هذه الفكرة للمسلمين ، مناقضةً لأبسط مسلمات الفطرة .

وعرف المسلمون ثلاثة أشكال من الحلوليين أو القائلين بالحلول بمعنى حلول الله فى الإنسان وهذه الأشكال الثلاثة هى :

* قول النصارى بحلول الله تعالى فى عيسى بن مريم وهى العقيدة التى قالت الآيات القرآنية بكفر القائلين بها .

* ادعاء الغلاة من الشيعة ، حلول الحق تعالى فى الأئمة .

* ماذهب إليه بعض الباطنية ومبتدعة التصوف من حلول الله فى الصور وهم (الحلولية) الذين أباحوا النظر إلى وجوه الرجال والنساء ، وادعوا بأن هذا مباح وحلال ؛ وقالوا بأن الله اصطفى أجساماً حَلّ فيها بمعانى الربوبية، وأن الله عزّ وجلّ يعشق ويُعْشق .

ويقول (المعجم الفلسفى) إن الحلول عند الصوفية ، هو امتداد لفكرة الفناء ، وإن الحلاج كان مُنادياً به ، بالمعنى الذى اعتقده النصارى من قبل.

ولعلنا إذا اقتربنا من الحلاج بَعض الشئ ، نستوضح حقيقة ذلك الرجل وحقيقة ما ذهب إليه ولقى حتفه بسببه ، وبذلك نتعرف على دلالة كلمة الحلول عند واحدٍ من صوفية الإسلام .

وكعادة يوسف زيدان لايقبل بالمسلمات ولكنه يُعمل الفكر .. ويستوضح الأدلة ويغوص فى أعماق الشخصية والفكرة ثم ما يلبث أن يخرج علينا برأى قد نتفق معه فيه أو نختلف .

فيحدثنا عن الحلول عند الحلاج . حيث وردت كلمة الحلول فى بضعة

أبيات شعرية ، كان الحلاج قدْ تفَوّه بها فـي حـال الوَلَـه الغـالب المسـتولى على شعوره ؛ فقال :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحانِ حللْنا بَدَنا

وهكذا يطيش سهم الحلاج ، فيأتى بكلمـة الحلـول دون مواربـة فتـأخذ هذه الكلمة بيده إلى حيث النطع والسيف ، ثم يقـول الحـلاج وقـد غلـب عليـه الوجد فلم يراع أدب الخطاب، متوجها بالقول إلى محبُوبه :

وتحل الضمير جوف فؤادى   كحلول الأرواح فى الأبْدانِ

وعلى ذلك ، شهد معاصرو الحلاج -مـن الفقهـاء- عليـه بـالكفر . و لم يستطع من يعتقدون فى ولايته أن يأخذوا بيده وهو فى غمـرة سـكره واندفاعـه فقتل الحلاج وأحرق على رؤوس الأشهاد . ولكـن مـاهى الدلالـة التـى قصدهـا الحلاج عندما قال كلمة (الحلول) ؟

ذلك ما لم يعرفه الحلاج نفسه ! فقد قال الرجـل فـى إحـدى عباراتـه : "من ظن أن الألوهية تمتزج بالبشرية فقد كفر"(١) .

وللحلاج عديد من العبارات التى تؤكد على التوحيد . فهو يقـول: "إن معرفة الله هو توحيده ، وتوحيده تميزه عن خلقه ، وكل ما تصور فى الأوهـام ، فهو خلافه ، كيف يحل به ما منه بدأ ..إلخ " و لم يدفع الحلاج عن نفسـه -وفقـاً للنصوص التى بين أيدينا تهمة الحلول ، وإن كـان يقـر بكونـه واحـداً مـن أهـل الباطن ؛ باطن الحق .

ذلك فيما يتعلق (بالباطن) فى اعتقاد الحلاج .. أما قوله بـالحلول فكمـا

(١) الفكر الصوفى ، ص ١٩٠ .

يقول يوسف زيدان لنا فيه بعض الاعتبارات ، المحمولة على الوجوه الحسنة .

عاش الحلاج في حِقْبَة لم تعرف أهمية وخطورة الاصطلاخ ، فخرت على لسان الرحل بعض الكلمات . مثل الامتزاج والحلول واللاهوت والناسوت -دُون أن يفطن إلى حساسية تلك الألفاظ عند العامة والفقهاء وكيف له أن يفطن لذلك ، وقد كان مستغرقاً في معايشاته لأحوال التلوين . معتقداً في إمكانية التعبير . في حين انتسب لحقبة لم تملك أدوات التعبير .. هذا بالوجه الأول .

وبالوجه الثاني : لاحظنا أن كلمة (حلول) إنما وردت في شعر الحلاج و لم ترد إطلاقاً في عبارته الواعية . بعبارة أخرى : قال الحلاج بالحلول في حال المحو وفي ثوب الشعر ، و لم يقل بذلك في حال الصَّحو في نثره وحواراته مع معاصريه .. وللشعر معيار للحكم عليه . تميل كِفَّةُ ميزانه إلى العاطفة ، أكثر مما تميل الأخرى إلى العقل ، وإذا حكم بمنطق العقل على إنتاج الشعراء قديماً وحديثاً ، لكان معظمهم قد لاقوا ما لقيه الحلاج .

وبالوجه الثالث الأخير ، فما نرى للحلاج مَقَاماً غير مقَام الحيرة فهو يثبت ثم يمحو ما أثبت .. ويدَّعى ، ثم يرجع عن دعواه بقوله : حسب الواحد إفراد الواحد .

وبالجملة ؛ فقد عَثَرَ الحلاج .. ولو كان في أهل زمانه واحدٌ من أهل التمكين ، لكان أخذ بيده (يقول الشيخ عبد القادر الجيلاني : عَثَرَ الحلاج و لم يكن له من يأخذ بيده ، ولو أدركت زمانه لأخذتُ بيده) .

ولكن الحلاج لم يجد من يخرجه من بحر الحيرة ، فصاح أغيثوني و لم يعرف غير الله فتعجل الفرح به .. وغلب الفرح على قلب الوله فصرخ: اعلموا

أن الله قد أباح لكم دمى فاقتلونى .. وعندما أفاق من السكر[1] ، كان السيف يحز عنقه ، فكان آخر ما قال هذا الشهيد[2]: ﴿يستعجلُ بها الذين لايؤمنونَ بها والذين آمنوا مُشفِقون منها ويعلمونَ أنها الحقُّ﴾ سورة الشورى الآية ١٨ .

والحلول عند عبد الكريم الجيلى هو أمرٌ مرفوض تماماً ، فهو ينفى تلك العقيدة فى أكثر من موضع فى كتاباته ، ويقول فى النادرات :

تنزَّه ربى عن حُلولٍ بقُدْسه وحاشاهُ ما بالاتحادِ بجامعُ

و لم يكن الجيلى ، وهو فى تلك الحقبة المعرفية التى عرفت خطورة الاصطلاح ليقع فى القول بالحلول كما وقع الحلاج . ومن هُنا ، فقد أكدَ الجيلى وغيره من كبار الصوفية من أمثال ابن عربى وابن الفارض والسهروردى وغيرهم نفى الحلول تماماً عن تلك الدرجات الروحية العالية التىعبَّرت مؤلفاتهم عن مراتبها .

ب – الاتحاد :

الاتحاد ، فى معناه الشائع ، هو امتزاج شيئين أو أكثر فى كلِّ متصل الأجزاء ، والاتحاد فى الجنس يُسمَّى مجانسةً وفى الكيف مشابهةً وفى الكم مساواةً وفى الأطرافِ مطابقةً وفى الإضافةِ مناسبةً وفى جميع المعانى موازاةً . وفى المفهوم الصوفى ؛ الاتحاد هو الشعور بفناء الصوفى فى الله، واتحاده به فى لحظات الفناء هذه .. وقد عُرِف الاتحاد بهذا المعنى فى العقائد الهندية منذ وقت

---

(١) السُّكر هنا ليس ناتجاً عن تناول بعض الخمور والمسكرات ،ولكن كما يقول ابن عربى : "غيبة بواردٍ قوى" (اصطلاح الصوفية ، ج٢ ص ٦)

(٢) الفكر الصوفى ، ص ١٩٢ وما بعدها .

مبكّر وفى انشودة من "الرج فيدا"[1] نجد الترنيمة التالية :

مع نفسى تأملتُ هذا السؤال .

متى سأكون مع فارونا متحداً .

أية موهبة عندى ، يستمتع بها بغير سخط .

متى ، بقلبٍ سعيد ، أحْظَى برحمتِهِ ؟

وتسعى هذه المذاهب الهندية ، للوصول بالإنسان إلى الرُّوح الكاملة، التى تتحد فيها المادة والروح . والهندوس يعنون بتلك الحالة الدخول فى النفس العظيمة وهى حالة النرفانا Nervana الهندوكية ، وهى حالة النبانا Nibbana عند البوذية . وكلاهما يعنى الوصول إلى حالة الفناء التام وانطفاء لهيب الرغبة.

وتعتقد هذه المذاهب بأن لله طبيعةً ثلاثيةً ، يرمز لها فى كتب الهند المقدسة ببراهما الخالق ، وفشنوا الحافظ ، وشيفا (المهلك/ المجدِّد) وتتجلى تلك الطبيعة الإلهية الثلاثية بغير انقطاع ، فى سائر اجزاء الخليقة ولذلك فالهندى الورع: يعبد الله فى تثليث مجموعة المبجل .

وهكذا ترتبط فكرة الاتحاد فى المذَاهب الهندية القديمة، بتصورات خاصَّة عن الكون وطبيعة الإله والاعتقاد بالتناسخ . فإذا انتقلنا إلى دلالة كلمة (الاتحاد) فى التصوف الإسلامى ، وجَدناهُ يعنى عند الصوفية : شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل موجود به فيتحد الكل به فى هذا المشهد، من حيث كون كل شئ موجوداً به معدوماً بنفسه ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به .

(١) الرج فيدا : هى إحدى الكتب الأربعة التى تتضمن النصوص الفيدية والتى تمثل عقائد الهندوكية.

وعلى ذلك ، فإذا كان اعتقاد الحلول يعني إمكانية تجسيد الله في الصورة الآدمية . فإن الاتحاد بهذا المعنى السابق ، أشمل وأعم من الحلول ؛ إذ يعني الاتحاد تقرير حقيقة وجود الله في كل المظاهر ، ومن بينها الإنسان . وقد انتقد ابن تيمية اعتقاد الصوفية القائلين بالاتحاد ، انتقاداً شديداً ، على اعتبار أن تلك العقيدة لديهم -كما فهمها هو - تؤدى إلى القول بأن الله هو المرئى بالعين في الحقائق الكونية ، وذلك يعني -بالتالى- كون المخلوقاتِ جميعاً جزءا من الله فيكون الله بذلك متغيراً تغير هذه المخلوقات .

على أية حال ، فقد نسب بعضهم القول بالاتحاد ، إلى الكثير من صوفية المسلمين ابتداءً من أبى يزيد البُسْطامى ، المتوفى ٢٦١ هجرية إلا أن الدكتور زيدان يرى أن للاتحاد عند الصوفية معنىً خاصاً غير ذلك الذى فهمه معارضو التصوف .

فالاتحاد الذى يشعر به الصوفى ، هو لحظة شهود يرى فيها الوجود الإلهى الواحد المطلق ، الذى الكل موجود به أو هو التلفظ بالقول ، كما يقول الجرجانى : "من غير رويَّة وفكر" .

والجيلى في قصيدته النادرات ينزِّه الله تعالى عن التقيد بالاتحاد، كما ينزهه تعالى في نفس البيت عن توهم الحلول . فالجيلى لايفتأ في مؤلفاته يذكرنا بأن الحلول والاتحاد مرفوضان لديهِ تماماً .. ويحذر من إلتباس الأمر لدى المريدين." (١)

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ وما بعدها .

جـ- الوحدة :

فى المعنى الشائع نجد الوحدة Unity فى مقابل الكثرة لأنها كون الشئ بحيث لا ينقسم ، ولكثرة كونه بحيث ينقسم والوحدة -فى اللغة- من التوحيد؛ يقال رجل متوحِّد : أى لايخالط الناس ، وتوحَّد برأيه : تفرَّد به .

وفى الاصطلاح : هناك نوعان من الوحدة . الأولى : وحدة الوجود Pantheism بالمعنى الفلسفى ، والأخرى تعرف بوحدة الشهود ..

أما وحدةالوجود(*) فهو: مذهب الذين يوحدون الله والعَالم، ويزعمون أن الكون هو الله(١) ، وترجع التسمية إلى تقى الدين ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ).

ويرى الجيلى أن العالم ، وهو المرآة التى ظهرت فيها الأسماء الإلهية، كان لابد من ظهور الهداية والضلال فيه ؛ فالله تعالى يهدى من يشاء . ويضل من يشاء كما تقول الآيات الكريمة وعلى ذلك فإن من اسمائه : الهادى ، كذلك فمن اسمائه : المضل .

قال تعالى : ﴿كان الناسُ أمةً واحِدةً﴾ .. ويتأول الجيلى الآية فيقول: يعنى عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية . فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه (الهادى) وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه (المضل) فاختلف الناس ، وافترقت الملل وظهرت

(*) يعد الشيخ الأكبر "ابن عربى" من القائلين بوحدة الوجود فى جانبها الروحى ، بل هو أول متصوف يضع هذه النظرية فى صورة كاملة ، وعلى أساسها أقام مذهبه كله . وهناك رسالة منسوبة لابن عربى يستخدم فيها مصطلح وحدة الوجود ، وكذلك "الوحدة المطلقة" .

وخلاصة كلام ابن عربى ان الوجود الحقيقى واحد وهو الله .. راجع لنا : حقيقة العبادة ، ص ٤٤ وما بعدها .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٤ وما بعدها .

النّحل وذهبت كُلٌّ طائفةٍ إلى ما علِمته أنه صواب .

وبهذا المفهوم السابق يدرك الجيلى المعنى الذوقى لقوله تعالى : ﴿ وإن من شئٍ إلا يُسبِّح بحمدِه﴾ فكل ما فى الوجود عابدٌ لله يسبِّح له، ولكن لانفقه تسبيحه لأن من تسبيح العالمين ما يكون الطاعة ، ومن التسابيح ما يُسمى معصية وضلالا .. ولكن فى الأول وفى الأخير ، فالكل غارق فى تجلياته .

وهكذا كانت عبادة جميع العُبّاد لله تعالى ، حتى عبدة النار وعبدة الكواكب .. لكن هؤلاء عبدوا على صورة واحدة من تجلياته ، أو بعبارة أخرى، عبدوا الله على التقييد . ومن عبد الله على التقييد بمظهر ومحدث، فهو عند الجيلى- مشرك .. أما الموحِّد فهو من عبد الله على الإطلاق .. ومن هنا قالت النادرات :

وأَطْلق عنَان الحقِّ فى كل ما ترَى فتلك تجلياتُ من هُوَ صانعُ

وهكذا لم يصح التوحيد - بالمعنى الذى قصد إليه الجيلى- إلا للمسلمين، فهم أهل التوحيد، والعارفون منهم : أهل حقيقة التوحيد، وما عدا هؤلاء فكلهم مشركون ، لأنهم عبدوا الله على التقييد ، وليس على الإطلاق - تلك هى نظرية الوحدة فى المفهوم الصوفى(١) .

سادساً : إسقاط التكاليف

يرى البعض أن الشخص الذى وصل إلى مرتبة من المعرفة تسقط عنه التكاليف الشرعية ، مما هى إلزامية فى الدين الإسلامى ، وهذا ما يرفضه كبار شيوخ التصوف ، وفى ذلك قال الإمام الجيلانى : لاتسقط الفرائض عن أحدٍ فى

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٤ وما بعدها .

حال من الأحوال".

وبخصوص ذلك يقول يوسف زيدان إنه سأل أحد مشايخ القادرية المعاصرين ، وهو الشيخ مصطفى حلمى القادرى ، عن الداعى لإقامة فروض العبادة التى يتقرب بها الواصل مادام قد وصَل .. فانتفض الشيخ وقال : **لابد من الصَّحوِ مع المحوِ ولو كان قطب الأقطاب ، لابدّ من إقامة ناموس الشريعة حتى تصِحَّ منه القدوة ، ولابد من الصلاة حتى لايتعطل أمر الله** . فيه ويشير الإمام الجيلانى إشارة ذوقية فى هذا المجال مفادها أنه إذا كانت عبادة المبتدئ (مجاهدةً) فإن عبادةَ الوَاصل (موهبةٌ) ولهذا كانت الصلاة راحة النبى وقُرَّة عينه .. ويؤكد الإمام أن حفظَ الحدودِ شرطٌ فى البداية والنهاية معاً، فإذا ظن عبد من العباد أنه خليق بإسقاط التكاليف لأنه وصل ، فقد وصل إلى سقر[1] .

ونجد الغزالى يقول، فى شئ من التفصيل، فيه دقة ، وفيه استدلال غاية فى القوة :

"واعلم أن سَالكَ سبيل الله تعالى قليل، والمدَّعى فيه كثير، ونحن نُعرفُك علامةً له: وذلك أن تكونَ جميعُ أفعاله الاختيارية موزونة بميزان الشرع، موقوفةً على توفيقاتِهِ إيراداً وإصداراً ، وإقداماً وأحجاماً ، إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها ، ولايصل فيه إلا من واظب على جملة من النوافل ، فكيف يصل إليه من أَهْمَلَ الفرائض ؟!

فإن قلت ، فهل تنتهى رتبة السَّالك إلى الحدِّ الذى ينحط عنه فيه وظائف العبادات ، ولايضره بعض المحظورات ، كما نقل عن بعض المشايخ من

(١) الطريق الصوفى ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

التساهل فى هذه الأمور أقول لك : اعلم أن هذا عين الغرور وأن المحققين قالوا:

"ولو رأيت إنساناً يطير فى الهواء ويمشى على الماء ، وهُو يتعاطى أمراً يخالف الشرع فاعلم أنه شيطان" وهو الحقّ .

فإذا ما انتهينا إلى أبى الحسَن الشاذلى رضى الله عنه .. فإننا نجده يقول:

"إذا تعارض كشفك مع الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ، ودع الكشف وقل لنفسك إن الله تعالى ضمن لى العصمة فى الكتاب والسنة ولم يضمنها فى جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة ، إلا بعد عرضها على الكتاب والسنة".

والصوفية يتبعون فى كل هذا، النصوص القرآنية والسنة القولية والعملية للرسول ﷺ وهم يعلمون -لاشك- البديهيات التاريخية من أن الرسول ﷺ كان المثل الأعلى فى أداءِ الشعائرِ إلى آخرِ لحظةٍ فى حياتِهِ الطاهرةِ ، وقد سُئل النبىُّ ﷺ : عن قوم تركوا العمل بالدين وأحسنوا الظن با لله فقال : كذبوا لو أحسنوا الظن لأحسنوا العمل .

الفصل الـرابـع

مِنْ أعـلامِ التّصَـوُّفِ

تمهيد :

لقد تناول يوسف زيدان بالدراسة والبحث عديداً من أعلام التراث الصوفى الإسلامى ، ولكن جُلَّ اهتمامه ، كان منصباً على أسماء بعينها ، خصَّها بمؤلفاته وتحقيقاته ، منها :

عبد القادر الجيلانى .

عبد الكريم الجيلى (الكيلانى)

نجم الدين كُبْرَى

وفى هذا الفصل نتناول ملامح هذه الشخصيّات التراثيّة الصوفية كما رسمها لنا باحثنا فى مؤلفاته ، والذى تميّز رسمه ، بالدقة فى الاسم واللقب، وسيرة الحياة ، وعرضه لمؤلفات الصوفىّ بعد فحص وتمحيص واجتهاد، والولوج إلى فكرة من أدق دقائقه ورقائقه وأذواقه ..

أولاً : عبد القادر الجيلانى (بازُ ا لله الأشهب)

– اسمه وألقابه :

هو محى الدين أبو محمد عبد القادر الجيلانى الحسنى الحسَينىّ الصديقىّ، ابن أبى صالح موسى جنكى دوست، بن الإمام عبد ا لله، ابن يحيى الزاهد، بن محمد ، بن داود ، بن موسى الجون، بن عبد ا لله المحض ابن الحسن المثنى، بن الحسن السِّبْط ، بن على بن أبى طالب كرم ا لله وجهه أما عن ألقاب الإمام

الجيلانى ، فهناك جملة منها اشتهر بها فى حياته ، بالإضافة إلى ما خلعه عليه أتباعه من ألقاب بعد وفاته .. وأول هذه الألقاب هو [الجيلانى] أو [الكيلانىّ] وهى نسبة لموطن مولده (جيلان) وقد عُرف الإمام عبد القادر بهذا اللقب بعد نزوله بغداد .

أما أشهر ألقاب الإمام الجيلانى فهو [باز الله الأشهب] ، ويبدو أن الإمام كان يُؤثر هذا اللقب ، فقد لَقّب نفسه بِهِ فى أبيات شعرية عديدة منها قوله:

أنا بُلْبُلُ الأفْراحِ أَمْلأ روحهَا طَرَباً وفى العَلْياءِ بازٌ أَشهَبُ

كما لقّبه بهذا اللقب مُعَاصروه ، ففى بعض أبيات أبى مظفر منصور بن المبارك الواعظ - وهو من مُعَاصِرِى الجيلانى - يقول :

بك الشهورُ تُهنّى والمواقيتُ يا مَنْ بألفاظه تغلُو اليواقيتُ

البازُ أنْتَ فإنْ تفخرَ فلا عَجَبُ وسائرُ الناسُ فى عينى فواخيتُ

والباز لفظة مشتقةٌ من (البزْوان) وهو الوثب ، وأفصح لغاته (بازى) المخففة ، وهو اسم لطائر يصيد الصقور ، يُعَدُّ من أشد المخلوقات تكبراً وأحرها مزاجاً، ويضرب به المثل فى نهاية الطيران .

وهناك ألقاب أخرى ، تصل بمكانة الإمام الروحية ، هى فى الأغلب من وضع الأتباع والمريدين .. منها : (الغوث) ، (الغوث والأعظم) ، و (غوث الثقلين) ، مؤيد الأئمة ، القطب الربانىّ ، سيد الطوائف، مقتدى الأولياء، علم الهدى .. أما ابن تيمية - أشهر أعداء المتصوفة - فيدعو الإمام بلقب : شيخ الإسلام ، إلا أن هذه الألقاب الأخيرة لايتفرّد بها الإمام الجيلانى ، وإنما تخلع

أيضاً على غيره من كبار الصوفية[1] .

مَوْلده ونشأته :

سُئل الإمام الجيلانى عن مولِدهِ ، فقال : "لا أعلمه حقيقةً، لكننى قدمتُ بغداد فى السنة التى توفى فيها التميمى ، وعمرى إذ ذاك ثمانى عشرة سنة".. فلما كان أبو محمد رزق التميمى ، المشار إليه فى عبارة الإمام قد توفى سنة ٤٨٨ هجرية ، فإن مولد الجيلانى يكون سنة ٤٧٠ هجرية . وهو التاريخ الذى اعتمده الشطنوفى ، وتابعه فيه العديد من المؤرخين والمترجمين للإمام .

أما ابن العماد فيذهب إلى تاريخ آخر .. فيقول إن وفاة الإمام بإجماع المؤرخين كانت سنة ٥٦١ هجرية ، وأنه عاش تسعين سنة ، وعليه يكون مولده سنة ٤٧١ هجرية .. وهو التاريخ الذى يقرره أيضاً : ابن شافع الجيلى ، وابن الجوزى ، وابن تغر بردى .

وقد وُلِدَ الإمام بقرية من قرى جيلان يقال لها [بُشتيرُ] وهو يُنسب إليها أحياناً .. وكان مولده بين أسرة معروفةٍ بالفضل والعلم، لها مكانة روحية مميزة، فجدُّه الشيخ أبو عبد الله الصوفى من كبار زُهَّاد الناحية وعلمائها ، وقد وُصِفَ بأنه كان مُجاب الدعوة ، إذا غضب انتقم الله سريعاً لغضبه . وكان مع ضعف قوته وكبر سنه ، كثيرَ النوافل دائمَ الذكر ظاهرَ الخشوع . وكان يخبر بالأمر قبل وقوعه" وهكذا اجتمعت فى الجد صفات الزاهد الصوفى فى تلك الصفات التى كانت إطاراً لفهم حفيده الصغير للتصوف ، وبذلك تمَّ إعداد الإمام الجيلانى للولاية قبل أن يولد .

---

(١) زيدان (د. يوسف) : عبد القادر الجيلانى .. باز الله الأشهب ، ص ٢٥ وما بعدها .

وهكذا كانت عمَّتهُ المعروفة بأم محمد عائشة بنت الأشراف .. مشهورةً هناك بالصلاح والتقوى . وقد خلعت عليها علامـات الغوثية أيضاً .. وكانت والدته "أمُّ الخيرِ فاطمةُ بنتُ عبـدِ الله" سيدةً ورعـةً تقيَّـةً ، ورثـت عـن والدهـا الورع وأورثته ولدها . فها هو يتلقى علوم القرآن والحديث والسيرة ثم يصبُو للمزيد ويأمل فى الاستزادة فيصحب زُوادته إلى بغداد كما سنرى .

الخروج إلى بغداد :

دخل الشـاب الجيلانـى بغـداد مـن بوابتهـا الشـرقية سـنة ٤٨٨ هجريـة خافضَ القلبِ ، حيث أنه القروى النقىُّ ، لما رأى احتماع الأضداد وتعانقها بين دروب بغداد ؛ القصور العالية وخلوات الزُّهاد ، مجالس اللهو، وحلقات الدرس، دنان الخمر وكتب الفقه، السكارى والفقهاء ، الشياطين والملائكة .. كانت بغداد آنذاك مختصرَ الكونِ كُلِّهِ .

كان دخول الجيلانـى بغـداد انقلابـين : انقلابـاً فـى المنحنـى الشـخصى للجيلانى، وانقلاباً فى واقع بغداد الدينى. ففى بغداد ومـا حولهـا تنقَّـل الجيلانـى فى أطوار الرحلة الممتدة من الخلق إلى الحق ، من الدنيـا إلى الآخـرة مـن الأرض إلى السَّماء .. وفى بغداد أزهرت شـجرة ولايتـه توبـةً وعـودةً بـأهل الزمـان إلى حضن الإسلام النقـى . وهكـذا شـهدت حـاضرة العـالم الإسـلامى آنـذاك هـذا التحول الذى عَبَّر عنه بعض محبى الإمام فقال شعراً [من الطويل] :

بمقدمِهِ انهلَّ السحابُ وأعشـب الـ ... عراق وزال الغىُّ واتضح الرشدُ
فعِيـدانُه رنٌّ وصحراؤهُ حِمـــــىً ... وحصباؤُهُ دُرٌّ وأمواجُـهُ شهـــدُ
يميسُ به صدرُ العِـــــراق صبابَـةً ... وفى قلبِ نجد من محاسِنِه وجدُ

وفـى الشرقِ برقٌ من محاسِنِ نـوره وفى الغربِ من ذكرى جلالته رعدُ

أساتذته :

نفض الشاب الجيلانى تراب السَّفر عن ملابسه ، وتهيَّأ ليتمَّ ما جاء من أجله ، وليُحصِّل من العلوم الهادرة ببغداد طرفاً ، وقد تذكَّر الإمام الجيلانى هذه الفترة من حياته بعذر من ، فنظر إلى بعيد وهو يقول لمن حوله : "لقد دخلت فى ألفِ فنٍّ حتى استريح من دُنياكم" ! (*) .

وكان الفقه أول الفنون (الألف) التى دَخَلها الإمام الجيلانى ليريح قلبه من هموم الدنيا ، وقد كان بدراسته للفقه يستكمل ما بدأه فى موطنه الأول من دراسة دينية ، ويُحكم فى الوقت ذاته ذلك الجدار الرُّوحى الذى سيقيمه فى أرض التصوف .. فإن مَنْ يدخل إلى الحقائق الذوقية من باب الدقائق الفقهية فهو يعصم نفسه . أو بالأحرى يعصمه الله -من الوقوع فى مخادعات الطريق ومخاطره ومُنحنياته ؛ فطريق التصوف وعرٌ ، لا يتسنى للعبد الصَّادق قطع مراحله ، إلا بأقدام الفقه وعلوم الشرع"[1].

وقد تلَقَّى الإمام عُلوم الفقه فُروعاً وأُصولاً ، مذهباً وخلافاً، على يدٍ أربعة من كبار مشايخ عصره ، هم : أبو الوفاء بن عقيل ، أبو الخطاب الكلوداني، أبو الحسن بن يعلى الفرَّاء ، أبو سعيد المخرمى .. وقد كانت للأخير مكانة خاصة عند الجيلانى .

وكانت عناية الإمام بالفقه عامة ، وعنايته بالفقه الحنبلى خاصَّة ، وقد

(*) مبالغة شديدة ، لم يعلق عليها د. يوسف زيدان !

(١) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

برع فى دقائق هذا التخصص الفقهى حتى صار فيما بعد زعيماً لفقهاء الحنابلة ببغداد ، وعَلماً من أعلام الفقه الحنبلى فى تاريخه الممتد من أحمد بن حنبل حتى يومنا هذا .

ثم نرى الجيلانى ينتهى من دروس الفقه ليشتغل بدروس الحديث النبوى وأصوله ، حيث سمع من كبار المحدِّثين من أمثال : أبى غالب الباقلانى ، أبى سعد بن خيش ، وأبى الغنائم الرسِّى ، أبى بكر التمار ، أبو محمد السراج .. وغيرهم كثيرون . وقد روى الإمام الحديث وكان ثقة فيه ، كما رواه من بعده أبناؤه وأحفاده ، حيث كان من ثقات المحدثين ولده (عبد الرازق) وحفيده (القاضى أبو النصر) .

وفى هذه الفترة أيضاً درس الإمام الأَدَب وعلوم اللغة ، وكان ذلك على يد أبى زكريا التبريزى .. وقد بلغ من حُبِّ الإمام للعربية أنه لم يكتب إطلاقاً بغيرها ، فلم يفعل مثل بعض الفرس الذين أَلَّفُوا بالعربية وبالفارسية -كابن سينا، والسهروردى- وإنما صارت العربية له لساناً وقلماً ومنهجاً فكرياً .. على أن ذلك لم يمنعه فى بعض الأحيان من استخدام بعض الألفاظ الفارسية التى كانت متداولة فى عصره ، كقوله فى وصف القطب إنه : "حاكمُ دستِ الوقت"[1] ولكنها مرات نادرة جداً .

وتلقى الإمام فى هذه المرحلة أصول علم كان قد نضج تماماً، (علم الكلام) الذى تشعَّبت مباحثه واستقرت ، عبر محاولات عديدة تسعى فى جملتها للدفاع عن حقائق الإسلام استناداً إلى الأحكام العقلية والإقناع المنطقى. لكن نفس الإمام الجيلانى عَزَفَتْ عن مباحث علم الكلام ؛ لخوض هذه المباحث فى

---

(١) دست : كلمة فارسية تعنى بالعربية : القدرة والسلطان .

دروب وعرة لم تستطع الخروج منها ، كخوضها فى طبيعة الذات الإلهية بأحكام عقليةٍ عقيمٍ ، أدت إلى تصورات تخالف المفهوم الواضح للذات الإلهية فى الدين الإسلامى ، وتخالف معرفة الصوفية لله . تلك المعرفة الشهودية التى عمادها العيان لا أحكام العقل[1] .

الملامتى :

فى الفتوحات المكيَّة تأتى إشارة مُوجَزة للإمام الجيلانى ، يقول فيها "ابن عربى" وممن تحققوا بالملامتيَّة ، شيخنا عبد القادر الجيلانى" فما هى الملامتية، وكيف كانت ملامتية الإمام الجيلانى ؟

من القواعد الأساسيَّة فى الطريق الصوفى ، أن يعمل المبتدئ حيناً من الدَّهر فى إصلاح حال نفسه ، فاللصوفية مفهوم خاص للنفس الإنسانية، يتلخصُّ فى أن النفس [موطن كل سوء] ومن هذا المفهوم وجبت ضرورة مجاهدة النفس ومخالفتها ، ولومها لوماً شديداً . ومع أن الملامتية فرقة صوفية، إلا أنها تميزت بطابع خاص ، جعل مؤرخى التصوف ومشايخه يعقدون فى مؤلفاتهم فصولاً تختصُّ بالفرق بين الصوفى والملامتى . وبشكل عام ؛ فإن الملامتى هو الذى لايرى فى الدنيا أى خير ، ولا يرى فى طاعاته لربه مدخلاً للعجب بالنفس ، ولا يرى لنفسه أى فضل .. بل نراهم يبالغون فى تحقير نفوسهم أشد المبالغة ، فكان منهم من يفعل الأفعال المنكرة كى يستهجنه معاصروه ، فيزداد إذلال نفسه !

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

لكن ابن عربى حين استخدم لفظ (الملامتية) ووصف به الإمام الجيلانى، كان يتوسَّع بمفهوم اللفظ ، بحيث لايقتصر على ما ذكرناه، ولا يدل على طائفة معينة من الصوفية . بل هو : اسم لصنف من أهل الله يعيشون فى كل زمان ومكان ، لهم صفات يتميزون بها من غيرهم ، وهم يزيدون وينقصون بحسب اختلاف الأوقات . يقول ابن عربى فى الباب الثالث والعشرين من فتوحاته :

"إعْلَمْ أيَّدك الله ، أن هذا البابَ يتضمَّنُ ذكر عباد الله المسمين بالملامتيّة، وهم الرجال الذين حَلُّوا من الولاية فى أقصى درجاتها، وما فوقهم إلاَّ درجة النبوة ، وهذا يُسمَّى مقام القربة فى الولاية ... هم رجال الله الذين اقتطعهم إليه وصانهم وحبسهم فى خيام صون الغيرة الإلهية ، فى زوايا الكون، خشية أن تمتد إليهم عين فتشغلهم . فهم الأخفياء الأبرياء الأمناء فى العالم ، الغامضون ... لا يعرفون بين الناس بكثير عبادة، ولا ينتهكون المحارم سِرّاً وعلناً"[1].

وكان الإمام الجيلانى فى هذه المرحلة من حياته مَلامتياً عارماً، وهى المرحلة التى تلت تلقيه العلم على مشايخ بغداد ، حيث خرج إلى الخرائب والبوادى ليقضى فيها قرابة ربع قرن !

هذهِ الملامتية العَارمة التى أُمعن فيها الإمام الجيلانى ، كانت طريقاً وعراً من طرق السير إلى الله .. طريقاً لايرتاده إلا الصفوة من العابدين الذين استحقوا فى النهاية تلك الصفات الربانية التى اختتم بها ابن عربى ذلك الفصل الذى خصّصهُ للملامتية : ثم إن هذه الطائفة ، إنما نالوا هذه المرتبة عند الله، لأنهم صانوا قلوبهم أن يدخلها غير الله ، أو تتعلق بكونٍ من الأكوان سوى الله،

(١) الفتوحات المكية "السفر الثالث" تحقيق عثمان يحيى ، ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

فليس لهم جلوسٌ إلا مع الله . فهم بالله قائمون، وفى الله ناظرون، وإلى الله راحلون ومنقلبون".

وهناك العديد من وقائع هذه المرحلة الروحية ، يذكرها مؤرخو الإمام الجيلانى على لسانه ، يهمنا منها هنا واقعة مشهورة وردت فى معظم المصادر التاريخية الخاصة بالإمام .

فقد رُوىَ أن الجيلانى كان فى إحدى خلواته ، فانشق عن الجدار ضوءٌ شديد ، وسمع صوتاً يقول له : "ياعبد القادر ، أنا ربُّك ، وقد أحللت لك المحرمات! " فقال له الإمام "إخسأ يا لعين .." وبعد سنوات طويلة ، سأله مُعَاصروه عن كيفية معرفته أن هذا الصوت كان من الشيطان ، فقال : "بقوله أحْلَلْتُ لك المحرمات" وأهمية هذه الواقعة تكمن فى بيان تمسك المنهج الصوفى القادرى بالشريعة وأحكامها فى كل الأحوال ، فلا يمكن بحالٍ من الأحوال أن تسقط أحكام الشرع مهما تعمق الصوفى فى سيره إلى الله .

المجذوب :

يروى العلاَّمة الدُّميرى . عن أبى العَبَّاس القسْطلانى أنه قال : سمعت الشيخ زاهر بن رستم الأصبهانى . إمام مقام إبراهيم بمكة يقول : سمعتُ الشيخ أحمد خادم الشيخ حمَّاد يقول :

"دخل الشيخ عبد القادر على الشيخ حمَّاد الدِّباس يزوره ، وكان الدباس قد رأى فى منامه أنه اصطاد بازياً . فلما دخل الشيخ عبد القادر .. نظر إليه الدِّباس ، نظرة ثاقبة ، فانخلع قلبه وخرج من عنده هَائِماً على وجهه" .

هذه هى الجذبة الروحية التى حدثت للإمام الجيلانى بفعل نظرة الدّبّاس

المشحونة بالروعة - والتى عرف بعدها الإمام بلقب : باز الله الأشهب .. وصار الجيلانى فى زمن الجذب مشدوهاً غائباً فى كثير من الأحيان عن الكون، تنتابه أحوال الصعق والمحق فتأخذ بناصيته والأقدام ، حتى أنه عاين ذات مرةٍ حالاً ، فانطرح على الأرض كالميت، وجاءوا بالكفن والغاسل ، وجعلوه على المغسل ليغسِّلوه تمهيداً لدفنه .. ثم سُرِّىَ عنه الحال[1] .

وفى سنة ٥٢١ هجرية ، جاء أوان بروز الإمام الجيلانى لأهل زمانه، وانتهت نشأته فى كهف الغيرة الآلهية ، لتبدأ نشأته الأخرى فى كنف العناية، فخرج إلى أهل الزمان وعليه أعلام (الولاية) وله من العمر خمسون سنة .

ويؤرخ الإمام الجيلانى بحسب رواية المترجمين له لبدء اشتهار أمره، فيقول: "نُوديتُ فى سِرِّى : ياعبد القادر ، أدخل بغداد وتكلم على الناس. فدخلت بغداد ، فرأيت الناس على حالة لاتعجبنى ، فخرجت من بينهم فنوديتُ ثانية : يا عبد القادر ، أدخل وتكلَّم على الناس، فإن لهم بك منفعةً. فقلتُ : مالى وللناس ، علىَّ بسلامة دينى . فقيل لى : ارجع ، ولك سلامةُ دينِكَ .. ورأيت رسول الله ﷺ فقال لى : يابُنَىَّ ، لِمَ لا تتكلَّم ؟ فقلت : يا أبتاه، أنا رجلٌ أعجمىٌّ ، كيف أتكلم على فصحاء بغداد .. قال لى : تكلَّم وادع إلى سبيل ربِّك بالحكمة والموعظة الحسنة . فصليت الظهر ، وحضرنى خلق كثير .. فقلت : غَوَّاصُ الفكر يغوصُ فى بحْرِ القلب على دُرِّ المعارف ، فيستخرجُها إلى ساحل الصدْر ، فينادى عليها سِمسارُ ترجَمَانِ اللسَانِ ، فتشترى بنفائِسِ أثمَانِ حُسنِ الطاعةِ فى بيوتٍ أذن الله أن تُرفع .

ثم أنشد :

(١) عبد القادر الجيلانى ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .

على مثل ليلى يقتُل المرءُ نفسهُ   ويحلُـو لهُ مُرُّ المنايا وَيَعْـذُبُ .

وانتظم مجلس الإمام ، فكان يجتمع عنده أفرادٌ من الناس أول الأمر ؛ ثـم طارت شهرة باز الله الأشْهَب فى الآفاق ، فَرَاحَ الناسُ ينسلوُن لمجلسِـهِ مـن كـل حَدْبٍ وصوب ، فيستمعون إلى كلامه الذى ما ثنَّاهُ قط ، ولاكـرَّره ، ولا نطـق به إلا بالفتح .. بل ، على حَدِّ قوله :

"كان الكلامُ يَزدحِمُ على قلبى ، فإذا لم أتكلَّم ، أكادُ أختنقُ" وفى هذه المرحلة ، يبدو لنا الإمام وقد تزيًّا بـرداء الولايـة ، وهـو رداء الكـاملين من الصوفية، الذين عبروا مراحـل التلقـى ولـوم النفـس، إلى مراتـب الإلقـاء وصون الأنفاس . ولنتأمل رداء الولاية ، من خلال وصف الخضـر الموصلىّ الذى يقول : "خدمتُ سيِّدى عبد القادر ثلاث عشرةَ سنة ، فما رأيته فيهـا يتمخَّط ولا يتنخّم ، ولا قعدت عليه ذبابة ولا قام لأحدٍ من العظمـاء ، ولا ألمَّ بباب ذى سُلطان .. وكان يرى الجلوس على بساط الملوك ومن يليهـم، من العقوبات المعجلة " وسـألوه مَـرَّة : علـى مـاذا بنيـت أمـرك؟ قـال علـى الصدق .

وظل الإمام يترقَّى فى مراتـب الولايـة ، حتـى وصَـلَ إلى القطبيـة.. وهى مرتبة من أعلى المراتب التى يمكـن أن يصـلَ إليهـا السـالكون إلى الله، وفيها تكون الرياسة للقطب على سائر الأولياء .

وظل الإمام يدعو إلى الله قرابة أربعين سنة ، فى وقتٍ غرقـت فيـه البلاد ببحر الغواية والبعد عن الهداية . ولقد ظلَّ أهل العراق يتلقون زخَّـات وعظه الملتهبة ، وهو علـى منـبر التمكـين ببغـداد ، فقـضَّ مضجـع سُـباتهم الدنيوى وفتح عيونهم الوسنى على حقائق التوحيد ودقائق العلـم ، ورقـائق

التجريد والتفريد ، منتشلاً إياهم من نهر الهوس، ليحط مراكبهم على شطّ محيط الهدى . فأسلم على يديه خلقٌ كثير من أهل الديانات ، وتاب ببركته ألوف المسلمين .

وقد نظر الإمام إلى (التَّوبة) على أنها : فرض عين فى حقِّ كل إنسان، فلا يوجد أحدٌ إلا وهو مفتقر إلى التوبة ، مهمَا كان حاله أو مقامه عالياً . ولذا ؛ فمن عجائب ما يُروى من كرامات الإمام ، أن الشيخ صدقة البغدادى سمعه يقول : جاء لى مُريد من بيت المقدس إلى هنا فى خطوة، وتاب على يدى ! فقال الشيخ صدقة فى نفسه : منْ تكون خطوته من بيت المقدس إلى بغداد ، فمِمَّ يتوب ، وما احتياجه إلى الشيخ؟ فالتفت الجيلانى إلى جهته وقال : "يا هذا ، يتوبُ من الخطو فى الهواء فلا يرجع إليه ، ويحتاج أن أعلِّمه الطريق إلى محبة الله عز وجل"[1] .

الفتاوى :

كما تصدَّر الإمام الجيلانى -إبَّان ولايته- للدعْوة لدين الله وتربية المريدين وإصلاح حَال أهل الزمان، تصدر أيضاً للإفتاء ، فكان يُفتى على المذهبين الحنبلىّ والشافعى، وكانت فتاويه مزجاً بين علم الظاهر وبينَ فقه القلوب، ولطالما حُمِلَت فتاوى الإمام إلى الفقهاء ، فأعجبوا بها أشد الإعجاب.

نماذج من فتاوى الإمام :

أولاً : حُملت إلى الإمام الجيلانى فتوى عن رجل حلف بالطلاق ثلاثاً أن يعبد الله عبادةً لم يسبقه أحدٌ إليها .. فأفتى بأن يذهب الرَّجل إلى مكة،

(١) المرجع السابق ، ص ص ٧٤- ٧٦ .

ويُخلى له حول الكعبة فيطوف وحْدَهُ ، فكان الأمر كما أفتى الإمـام ، و لم يقـع طلاق الرجل .

ثانياً : جاء إليه رجلٌ ثرى من التجار ومعَهُ قدر من المال ، وسـألة عمَّـن يجب أن يعطى له هذا المال ، إذا أن الرجل لا يرى مسـتحقاً لـه .. فقـال الإمـام للرجل : اعطه لمـن يسـتحقُّ ومـنْ لا يسـتحقُّ ، يعطـك الله مـا تسـتحقُّ ومـا لا تستحقُّ .

ثالثاً : قيل للإمام إن أحَدَ المريدين يدعى أنه يرى الله عَزَّ وجل، فأرسـل إليه وعنَّفه ونهاه عن ذلك القول .. ولما سُئِل عن حقيقة قول هذا المريد وهل هو مُحِقٌّ أم مبطلٌ ؟ قال :

هو مُحِق مُلَبَّسٌ عليه ، وذلك أنهُ شهد ببصيرته نور الجمـالِ، ثـمَّ خُـرِق من بصِيرتِهِ إلى بصَرِه مَنْفَذٌ ، فرأى بصَرُه ببصيرتهِ مُتصل شـعاعِها بنـور شـهوده، فظنَّ أنَّ بصرهُ رأى ما شاهدتهُ بصيرتهُ . وإنما رأى بصرَهُ بصيرتــه فحسـبُ وهـوَ لايدرى[١] .

وخلال هذه الفتاوى الثلاث المختارة من جملة ما أفتى به الإمام ، تظهـر -كما يقول يوسف زيدان- حقائق معارفه التى جمعت بين وعـى العقـل وهـدى القلب ..

فالفتوى الأولى : هى محض إفتاءٍ فقهىٍّ يستند إلى حكم الشَّرع الظـاهر، مَعَ البصُّر بنور الفهم الربانى . فقد حَيَّرت هذه المسألة الفقهاء آنذاك، ومـا دروا كيف يمكن لمسلم أن يعبد رَبَّه عبادة لم يسبقه إليها الأوائـل مـع فضلهـم وكـثرة

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٨١- ٨٢ .

تعبُّدهم ؟ وهنا أفتى الإمام بما أفتى به ، مسترشداً بنور الفهم الذى ورد فى قوله تعالى : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَان وكُلاًّ آتينا حُكْماً وعِلماً ﴾

أما الفتوى الثانية : فيظهر فيها الإمام الجيلانى العالم بالنفس العارف با لله. فهو لم يرد لهذا المتصدِّق أن تتولى نفسه تفقد أحوال الخلق، وتنصيب ذاته حكماً فيهم (من يستحقُّ ومن لايستحقُّ) فهنا تشعر النفس الإنسانية بغلبة سلطانها، فتنسى المراد من الصدقة فأراد الإمام أن يكف الرَّجل عن تحكيم نفسه فى الناس ، فالناس فيهم من : (يحسبهُم الجاهلُ أغنياءَ من التعفف) وأراد فى الوقت ذاته أن يعرِّف الرجل بأن ا لله لا يعطى بقدر استحقاق الإنسان، فهو سبحانه يُربى الصدقات ويُعطى ﴿ الحسنى وزيادة﴾ .

وأضيف بأن النفس الإنسانية أحياناً تبخل بما تَجُود به ، فربما كانت نفس هذا الرجل تحدثه بأن يَرجع بهذا المال بحجة أنه لايوجد من يستحقه فتتربى فى نفسه نقيصه الحرص على المال وحب الدنيا وبذلك أراد الإمام أن يمنع هذا النزوع من نفس الرجل .

والفتوى الثالثة: إعلام يتدقيق الإمام وإبحاره فى فيوضات المعرفة الربانية متحققاً برقيق المشاهدات ، فهو لم يفزع ويزبد ويحوقل كواحدٍ من فقهاء القشور، وإنما أدرك هذا المريد الذى عَثَرَ فى طريقه ، وأخذ بيده شارحاً حقيقة حاله، لأن الإمام عاين من مقام التمكين ، ما عاينه هذا المريد وهو فى التلوين .. وهذا هو نفس الموقف الذى اتخذه الإمام من قضية الحلاج ، تلك القضية التى قال الإمام بصددها : عَثَرَ الحلاج و لم يكن فى زمانه من يأخذ بيده، ولو أدركته لأخذت بيده[1] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٣ .

أسلوب الجيلانى ومُؤلفاته وترجماته :

يرى يوسف زيدان أن أول ما يُستلفت النظر فى مؤلفات الإمام الجيلانى هو ذلك التنوع والتباين فى أسلوب الكتابة والتأليف ، فهو إذا تعرض لبيان أقسام الشريعة وأركانها -كما فعل فى الغُنية- نراهُ يُبَسِّط القول ويتخيَّر فى الألفاظ أيسرها، مُتدرِّجاً بذلك من الكلام عن العقائد إلى الكلام فى العبادات والآداب ونوافل الأعمال ، دُون توغُّل فى المسَائل الفقهية الخِلافيَّة . وهو يكثر فى هذه الموضوعات من التَّضْمِين ، فنجد الآيات القرآنية والآثار مبثوثة بينَ طيَّات العبارات ، لتنتظم جميعاً فى أسلوبٍ واضحٍ مباشر. أما الكتابات الصوفية للإمام، فهى على ضربين .. الأول : مجالس وعظه وكلامه للمريدين . والآخر : اشعاره ومقالاته الرمزية . وفى المجالس تبدو عدة خصائص أسلوبية ، أهمها الاعتماد على اللفظ القوىِّ المؤثر الذى لايخلو من الإشارة والتلويح والتورية ، وقد بدت هذه الخاصية فى أول كلام للإمام ، حين صعد للمرة الأولى على المنبر .. فَأرْتِجَ عليه فى البداية – وهو الرجل الأعجمى الذى جاء يتحدث إلى فصحاء بغداد– لكنه ما لبث أن انطلق بالفتح قائلاً : غواصُ الفِكر يغوصُ فى بحْرِ القلب .. إلخ .

ويذكر أن السماتِ المميزة لأسلوب الإمام فى هذه المجالس ، توقفه فى أحيان كثيرة أمام بعض آيات القرآن وألفاظ الحديث الشريف ، متأولاً لمعانيها، حَاملاً مرادها إلى أبعد المفاهيم . فمن ذلك ما نجده حين يتعرض لقوله تعالى : ﴿ثُمَّ أنشأناهُ خلقاً آخر..﴾ فيقول متأولاً ذلك على العارف الربانى :

الخلقُ الأوَّل مشتركٌ بين سائر الناس، وهذا الخلق مُفردٌ .. يُفردُهُ عن إخوانِهِ وأبناءِ جنسِهِ من بنى آدم ، يُغير معنَاهُ الأولُ ويبدِّلُهُ ، يُصيرُ سافِلَهُ عَاليه ..

فيصير ربَّانياً روحانياً ، يضيقُ قلبُهُ عن رؤية الخلق .

ولا تخلو مجالس الإمام من القصص الموحى وضَرْب الأمثال ، لتقريب المعنى المراد للأذهان، كما كان كثير الإشارة إلى أقوال الصوفية السابقين عليه- خاصةً رجال الطبقة الأولى - مُستدلا بهذه الأقوال على أحوال المتقين وسيرة المتقدمين من الزُّهاد .. وقد كان كلام الإمام فى هذه المجالس بغير ترتيب مُسَبَّق، وبغير إعادة لموضوع ، وهذا ما يقرره الإمام فى قوله : ما ثَنَّيْتُ فى كلامى قط .. وما تكلمت إلاَّ بالفتح .

مؤلفاته :

ما نُسب للإمام من آثار بعضها صحيح ومعظمها منحول ويقدم يوسف زيدان قائمة من مؤلفات الإمام من خلال بحثه فى تراث الإمام الجيلانى ومنها[1]:

- الغُنْيَة :

يعد كتاب (الغُنية لطالبى طريق الحق) أشهر آثار الإمام الجيلانى على الإطلاق ، وهو واحد من المؤلفات التى توضع فى مرتبةٍ واحدةٍ مع قوت القلوب للمكى وإحياء علوم الدين للغزالى .

ويقول الإمام عن سبب تأليف الكتاب إنه وضعه : إجابة لبعض الأصحاب الراغبين فى معرفة الآداب الشرعية من الفرائض والسنن والهيئات، ومعرفة الصانع عَزَّ وجلَّ بالآيات والعلامات ، ثم الاتعاظ بالقرآن والألفاظ النبوية ومعرفة أخلاق الصالحين .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٩ وما بعدها .

– المجالس :

كان مجلس الإمام ينعقد ثلاث مَرات فى الأسبوع (فى المدرسة بكرة الجمعةِ وعشيَّةَ الثلاثاءِ ، وبالرباطِ بُكرَةَ الأَحَدِ) وكان خلق كثير يحضرون هذه المجالس ، وكان منهم من يكتب ما يقوله .

عموماً فقد جمعت أقوال الإمام فى مجالسه ، ورتّبها بعض تلاميذه ووضعوا لها العناوين المناسبة .. وهذه المجاميع هى : فتوح الغيب ، الفتح الربانيّ والفيض الرحمانى ، جلاء الخاطر فى الظاهر والباطن .

الأوراد والأحزاب(*) :

هناك العديد من المعانى اللغوية لكلمتى (ورد – حزب) منها المعنى الذى ذكره ابن منظور والفيروزآبادى والزبيدى ، والذى يحتمل اللفظين معاً، وهو : أن يجمع العابد قدراً معلوماً من سور القرآن بحيث لايكون فيها سورة منقطعة– ثم يلتزم بقراءتها فى اليوم والليلة .. فيقال لذلك (قرأ الرجل وردَهُ وحِزْبه) بمعنى واحد . ويطلق لفظا الحزب والورد أيضاً ، على (ذكر) يُتلى بعد الحضرة فى الزوايا والتكايا الصوفية ، بشرط أن يكون هذا الذكر مؤلفاً من مختارات مطولة من سور القرآن . كما يُطلق اللفظان على الأدعية التى يعدُّها أقطاب التصوف لتلاوتها – إما بانتظام أو كلما دعت الحاجة –وإن كان هذا الاستخدام الأخير لم ينتشر إلا فى نطاق ضيق .. وأول حزب معروف وضعه عبد القادر الجيلانى ثم وضعت بعد ذلك أحزاب كثيرة فى تصنيف ابن عربى وأحمد البدوى ،

(*) الأوراد نوع من الأدعية ، وهى ابتهالات وتضرعات إلى الله تعالى وتُتلى فى أوقات مخصوصة ، فهناك ورد الصبح وورد المساء .. وهى تختلف عن الأحزاب التى هى نوع من الأدعية تتلى فى أى وقت .

والإمام النووى وغيرهم .

وهناك جملة أوراد منسوبة للإمام الجيلانى .. يعتقد القادرية أنه كان يداوم على قراءتها ، ومن ثم فهم يقتدون به فى ذلك وهذه المأثورات هى :

أوراد الأيام السبعة ، أوراد الأوقات الخمسة ، ورد الصلاة الكبرى ، حزب الرجاء ، حزب الوسيلة .

الصَّلوات والأدعية :

يقتصر المعنى الشائع للصلاة على كونها الركن الأساسى الذى يقوم علَيْهِ الدين ، من الركوع والسجود الذى يسبقه الوضوء. لكن لهذه اللفظة عدة معانٍ غير ذلك، منها (التعظيم ، الرحمة، الرضوان، الدعاء، الاستغفار ، التسبيح) وينقل ابن منظور قول الأعرابى : الصلاة من الله رحمة ، ومن المخلوقات- الملائكة والإنس والجن- القيام والركوع والسجود والدعاء والتسبيح، وأما الصلاة من الطير والهوام فهى التسبيح .

وفاة الإمام الجيلانى :

يبدأ ابن العماد الحنبلى تأريخه لسنة ٥٦١ هجرية ، بعبارة افتتاحية تقول: "فيها ظهر ببغداد الرَّفضُ والسبُّ وعظُمَ الخطبُ.." وفى هذه السنة توفى الإمام الجيلانى ، بعد أن بلغ من العمر واحداً وتسعين عاماً وقد جمع بعضهم سنوات ولادته ، ووفاته وعمره ، فى بيتٍ شعرىٍّ واحدٍ يقول :

إنَّ باز الله سُلطانُ الرجالِ   جاء فى عشقٍ ومات فى كمالِ

وذلك لأن كلمة (عشق) عدَدَها بحساب الجمَّل = ٤٧٠ ، وهو تاريخ مولد الإمام. وكلمة (كمال) عددها = ٩١ وهو عدد سنوات العمر والكلمتان

معاً، حاصل عددها ٥٦١ وهو تاريخ الوفاة .

وكانت وفاة الإمام : بعد عتمة ليلة السبت ، عاشر ربيع الآخر، وكان قد مرض قبل ذلك بعدة أيام ، حتى كانت هذه الليلة التى اجتمع فيها أولاده من حوله ، ليستمعوا آخر أقواله وهو على أعتاب لقاء الحق .

وفاضت روح الجيلانى ، وطار باز الله الأشهب فى رحلته الأخيرة، وودع الدنيا إلى العليا .. لكن ذكره بقى فى الأرض إلى يومنا هذا[1] .

ثانياً – عبد الكريم الجيليّ :

اسمه ولقبه :

تتفق المصادر على أن اسمه عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم بن خليفة بن أحمد بن محمود. وكنيتُه قطب الدين ويلقبه بعضهم بالجيلى (أو الكيلانى) نسبة إلى جيلان .

(وجِيلان) بالكسر – تعنى باليونانية أرض الجبل ، وهى منطقة فارسية تقع جنوب الخرز وشمال جبال البرز وتحدها من الشرق طبرستان .

وينتسب كثير من رجال العلم والدين فى التاريخ الإسلامى إلى جيلان، فيلقب الواحد منهم بالجيلى أو الجيلانى .. ولكن هناك مِنَ المؤرخين من يُفرِّقُ بين اللقبين على أساس أنه إذا انتسب الشخص إلى البلاد يُسمَّى جيلانى، وإذا انتسب إلى واحدٍ من أهلها يقال له : جيلى .

ويذكر حاجى خليفة صاحب (كشف الظنون) أن الجيلى من ذرية

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٨ وما بعدها .

الشيخ عبد القادر الجيلانى المتوفى ببغداد سنة ٥٦١ هجرية .

ويؤكد يوسف زيدان أن شيخه ينتسب إلى عبد القادر الجيلانى ، وليْس إلى جيلان نفسها، فسوف ندعوه بـالجيلى منعاً للخلط بينه وبين الشيخ عبد القادر من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأن هذا هو اللقب الذى عُرف به الجيلى بين مُعاصريه .

وقد لقب الجيلى نفسه بهذا اللقب فى أبيات شعرية له منها قوله :

أَلِعَبْدِك الجيلىِّ مِنكَ عِنَايَةً ... صباغةً صبُغ المحِبِّ حبيبهُ(١)

مولده ، رحلاته ، وفاته :

اتفق جولد تسهير مع حاجى خليفة على أن الجيلى وُلد سنة ٧٦٧ هجرية (١٣٦٥م) فى أول محرم .. كما يقول هو نفسه فى ترجمة ذاتية شعرية تتضمنتها قصيدته "النادرات العينية" حيث يقول :

ففــى أولِ الشهر المحرمِ حُرقةً ... ظُهُورى وبالسعْد العَطَارد طَالِعُ

لستين من سبعٍ على سُبعمـائة ... من الهجرة الغرا سقتنى المراضـع

وإن كان الجيلى ينتسب إلى (جيلان) الفارسية، إلاّ أنه عربى المولد، فقد ولد بقرية من قرى بغداد . لكن الجيلى يخرج من بلاد العراق فى طلبه العلم وهو لم يتعد العشرين من عمره فيتجه إلى الشرق مرة أخرى حتى يصل إلى بلاد الهند ٧٩٠ هجرية ويظل الجيلى بالهند لفترة قصيرة عامرة بمشاهدات غرائب تلك

(١) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى ، فيلسوف الصوفية (دار الجيل ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٢) ص ١٤ .

وراجع له أيضاً : الفكر الصوفى ، ص ٢٦ .

البلاد وعقائد أهلها ، وكانت اقامة الجيلى هناك ببلـدة تسـمى (كوشـى) حيـث قابل أصحاب الديانات الأخرى وعرف أسرار عباداتهم ودقائق عقـائدهم. لكـن الجيلى لم يستقر طويلاً بالهند ، فقد كان تواقـاً للعـودة إلى بـلاد الإسـلام الأولى، وكانت الجزيرة العربية تدعوه دعوة روحية ما لبث أن لَبَّى لها فاستقرت بـه يـد الترحال والسياحة فى بلاد اليمن . فيصل الجيلى إلى مدينـة "زبيـد" اليمنيـة سـنة ٧٩٦ هجرية ، مما يعنى أنه كان آنذاك فى التاسعة والعشرين من عمره .

وفى مدينة زبيد اليمنيّة يبدأ التحول الرُّوحى فى حياة عبد الكريم الجيلى ففى تلك المدينة يتعرف الجيلى علـى شـيخ الصُّوفيـة شـرف الديـن بـن إسمـاعيل الجبرتى ، وهُو الرجل الذى كان له أكبر الأثر فى سيرة الجيلى وتصوفه بعد ذلك ويظل الجيلىّ فى زبيد حتى أوائل ٧٩٩ هجرية حيـث كـان -كمـا ذكـر فـى : الكهف والرقيم - يجتمع بالإخوان فى مسـجد الجـبرتى وفـى أواخـر سـنة ٧٩٩ هجرية كان الجيلى بمكة ، حيث كان أهلها يسألونه عـن الاسـم الأعظـم .. ممـا يعنى أنه كان قد بدأ يشتهر كصوفى .

ويعود الجيلى مـرة أخـرى إلى مدينـة زبيـد حيْـث يذكـر فـى "الإنسـان الكامل" أنه أقام بها فى شهر ربيع الأول ، سنة ثمانمائة من الهجرة .. وفـى شـهر رجب سنة ٨٠٣ هجرية كان الجيلى بالقاهرة ، حيث ألف غية أربـاب السـماع وفى نفس السنة ، كان بمدينة غزة ، حيث بدأ تأليف الكمالات الإلهية الذى أتمه أوائل سنة ٨٠٥ هجرية ، بمدينة زبيد !

وفى أواخر سنة ٨٠٥ هجرية كان الجيلى بصنعاء اليمن، وله فيها بعـض المواقف الذى ذكرها فـى شـرحه للفتوحـات المكيـة(*) .. ثـم يعـود الجيلـى مـرة

(*) هو شرح باب "الأسرار " من الفتوحات المكية .

أخرى إلى زبيد حتى يتوفى بها : سنة ٨٢٦ هجرية .

وهكذا كما يقول د. زيدان كان الجيلي واحداً من الشخصيات القلقة في تاريخ التصوف .. فهو لايستقر بأرض ، بل يسيح في البلاد على طريق الصوفية، بحثاً عن تلك المعالى التى ذكر فى النادرات أنها كانت تطلبه منذ كان طفلاً :

ومُـنذ كنت طفلاً فالمعالى تطلّبى   وتأنفُ نفسى كلَّ ماهو واضعُ

وقد صوَّر الجيلى نفسه فى قصيدة النادرات ، جمَّاحاً إلى كل بعيد ، غير راضٍ بما ناله من أمنيات، منشغلاً بالذات الإلهية عما سواها، مقاطعاً ندمائه فى سبيل رضاها، وجاعلاً افتقاره وسياحاته سبيلا إليها .

فإذا كان الجيلى فى بدايته قلقالا يفتأ يرحل من أرضٍ لأرض، وهو يرمى بكل قصده نحو الذات الإلهية .. فإنه كان فى نهايته متوحداً بما ناله من كمالات، متفردا فيما وصل إليه من مقامات ، يرى فى نفسه أوحد أهل زمانه.

يقول الجيلى :

قطبى يـدور على رَحَـى   فَلَكٍ تدُور به الغـرائب

رمزى الذى لى فى الهوى   اعيا قراءة كُلِّ كاتـب

وليس غريباً أن ينشد الجيلى شعراً بهذا المعنى ، فقد رأى فى نفسه، أنه إنسان كامل عصره وهو عصر يصفه الجيلى بأنه عصر "فقدت فيه شموس الجذب من سماءِ قلوب المريدين، وأفلت بدور الكشف من سَمَاء أفلاك السائرين، وغربت نجوم العزائم من همم القاصدين" ومن هنا قال الجيلى فى قصيدة النادرات :

فمالى فى الأحياءِ إن عِشتُ صاحبٌ ومَالِي حقٌّ لو أموتُ مُشايـــع[1]

ثقافته :

من خلال النظر فى مؤلفات الجيلى يتضح لنا أنه كان رجلاً واسع الثقافة محيطاً بمعارف عصره .. فهو يكتب أول مؤلفاته الكهف والرقيم على طريقة علماء الحروف .

كما يتحدث فى "حقيقة الحقائق" باستفاضةٍ عن حساب الجمَّل .. وقد احتذبت هذه العلوم الخفية كثيراً من فلاسفة الصوفية ، ومن العلوم القريبة من الحروف وحساب الجمَّل والأرقام ؛ علم الفلك وقد أحاط الجيلى بهذا العلم، فتحدث كثيراً عن النجوم والأفلاك وطوالع القمر والخسوف والكسوف، ويقول: إنه لو فصَّل كل ذلك لأثقل على القارئ ويبدو الجيلى مُلِماً بالتراث اليونانى ، فهو يستخدم فى كتبه مصطلحات من الفلسفة اليونانية كالهيولى والاستقصات والعقل الأول والعقل الكلى .. إلخ ، كما يذكر أفلاطون وأرسطو وغيرهما .

لكن الجيلى قد تعرَّف إلى الفكر اليونانى ، من خلال الصياغة الجديدة التى ظهر بها عند المسلمين فى تلك الحقبة التى عاش فيها، حيث شُكلت الفلسفة اليونانية بشكل جديد ، عندما تفاعلت مع الأفكار والمعارف الأخرى التى انتجت ثقافة ما بعد القرن السادس من الهجرة، ولذلك نجد المصطلحات اليونانية عند الجيلى ومعاصريه ، بمعنى آخر غير المعنى الذى قصد إليه فلاسفة اليونان ، والأمر نفسه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة .. فأفلاطون عند الجيلى ، ليس

---

(١) الفكر الصوفى ، ص ٣٠ وما بعدها .

المفكرَ السياسيَّ الذى كتب (الجمهورية) أو الفيلسوف المثالى الذى كتب (المأدبة) أو شيئاً من هذا القبيل .. إنه أفلاطون الإلهى الذى يعده أهل الظاهر كافراً ، وهو قطب الزمان وواحد الأوان ، الباقى إلى يومنا هذا فى جبل يُسَمَّى دراوند . ولم يكن الجيلى ذا نظرة خاصة لأفلاطون -كما يقول د. زيدان- وإنما رآه السهروردى والإشراقيون من بعده : صاحب الأيد والنور وممثل الخميرة الأزلية للحكمة وحكيم عصره المتأله .

وكذلك عندما يتحدث الجيلى عن أرسطو والإسكندر ، فهم عنده أبطالٌ لقصص صوفية رمزِيَّة، يشربون من ماءِ الحياة ، ويتلقون العلم الباطن من الخضر .

ومن خلال مؤلفات الجيلى أيضاً ، يظهر إلمامه بالجغرافيا وطبيعة الأقطار القاصية ، كالهند والتركمان والحبشة وبلغار . وبما يحدث تحت الأرض من تكثف للأبخرة ، وما يجرى على سطحها من أنهار وفروع .. لكنه يخلط الحديث عن سيحون وجيحُون النيل بالحديث عن عادٍ وإرم وأرض السمسمة الباقية من آدم فى أسلوب غامض ، يدق أحياناً على الفهم[1] .

وكان الجيلى عالماً بقواعد اللغة العربية ، إلى جانب معرفته للفارسية والهندية . فهو يتحدث فى خاتمة حقيقة الحقائق عن حركات البناء والإعراب، وأقسام الكلمة ، والمصرح والمؤول والمحتمل والمفسر والمحكم من الكلام .

لكن الجيلى غالباً ما يلجأ للقواعد النحوية ، فى تأويله للآيات القرآنية - فعندما يريد أن يثبت أن لعنة الله قد وقعت على إبليس وحده يقول فى تأويل

(١) المرجع السابق ، ص ٣٤ وما بعدها .

الآية ﴿وإن عليك لعنتى إلى يوم الدين﴾ .. إن عليك لعنتى ، أى : لا على غيرك، لأن الحروف الجارة والناصبة ، إذا تقدمت أفادت الحصر .. وهكذا يضرب الجيلى صفحاً عن قوله عز وجل ﴿ألا لعنةُ الله على الظالمين﴾ .

وأحاط الجيلى بالمذاهب والديانات غير الإسلاميَّة وناقش موقف أصحابها، فذكر فى كتبه الصابئة : الذين عبدوا الكواكب على أساس أن لها التصرف وهو يسميهم : الفلاسفة . ويتحدث فى الإنسان الكامل عن الزرادشتية والبراهمة والمجوس والدهرية .. إلخ .

مذهبه :

يرى الدكتور كامل الشيبى فى بحثه القيم (الصلة بين التصوف والتشيع) أن الجيلى من الصوفية الذين جمعوا بين التصوف والتشيع .. ويقول بطريقة تقريرية ، إن الجيلى علوى .. ذلك - على حد قوله - مادام عبد الكريم الجيلى من نسل الشيخ عبد القادر الجيلانى ، ومادام الشيخ عبد القادر علويًّا فإن الجيلى علوى مثله .. ويرى باحثنا أن الشيبى باحث ممتاز لولا إصراره المتعسِّف أحياناً - على فكرة الربط بين التصوف والتشيع ، يبتعد عن الصواب والموضوعية بعض الشئ حين يُصر على إرجاع كل الشخصيات الصوفية إلى المذهب الشيعى بل يكاد فى أبحاثه يقول بأنه لا يمكن أن يكون الصوفى صوفياً ما لم يكن التشيع مذهبه . ويرفض باحثنا هذا قائلاً :

فنحن لا نُوافق الشيبى على رأيه فيما يتعلق بالجيلى وذلك للأسباب التالية :

إن القول بعلويَّة عبد القادر الجيلانى ، والاستدلال على علويته بأنه قد

جعل مشيخة الصوفية وراثية ، كإمامة الشيعة ، فورَّث طريقته أبناءه عبد الوهاب وعبد العزيز وعبد الجبار .. هو قول ينبغي أن يؤخذ بشئ من الحذر، فإن نسبة الشيخ عبد القادر إلى على بن أبى طالب غير مقطوع تماماً بصحتها، وقد أورد الدكتور الشيبى بنفسه ، ماجاء فى عمدة الطالب لابن عنبة، من أن الشيخ عبد القادر الجيلانى لم يدَّع النّسب العلوى ، وكذلك فعل أولاده، ولكن أحد أحفاده ادعى هذا النسب الذى : لم تَقُمْ عليه بينة ، ولاعرفها أحد .

وفيما يتعلق بكون الشيخ عبد القادر هُو جَدَّ عبد الكريم الجيلى .. فإن ذلك غير مقبول بشكل تام ، فهذه النسبة بين الرجلين لم يذكرها الجيلى أو أحد معاصريه ، وإنما انفرد بذكرها حَاجى خليفة فى (كشف الظنون) وأخذها الشيبى دون تمحيص .. ويرى يوسف زيدان أنه لو كانت هذه النسبة صحيحة، لكان عبد الكريم الجيلى قد أشار إليها فى مؤلفاته ، وخاصةً فى قصيدته النادرات العينية التى قدَّمَ فيها ترجمة شعرية كاملة لحياته .

فيما يتعلق بكون الجيلى علوى المذهب ، وبالتالى فهو شيعى المعتقد، يرى باحثنا: أن هذا رأى غير مُبرهن عليه ، ففى بحث الدكتور الشيبى لايوجد دليل واحد من كتابات الجيلى أو سيرته يؤكد القول بميله إلى التشيع من قريب أو بعيد .. كما أننا لم نلاحظ ذلك البتة ، وفى المرات القليلة التى يذكر فيها الجيلى الإمام على بن أبى طالب ، لانراه يحيطه بتلك الهالة من التهاويل التى نجدها عند الشيعة ، إذا تحدثوا عن على بن أبى طالب ، كرم الله وَجْهَهُ، بل نجد الجيلى يكتفى بقوله : أمير المؤمنين على بن أبى طالب .

كذلك فإننا لم نجد الجيلى يتحدث عن ، أو يشتهد بأقوال ، أحد من أئمة الشيعة ، اللهم إلا زين العابدين الذى ذكره الجيلى - دونَ أن يضيف إلى

اسمه أى ألقاب كما يفعل الشيعة حين أورد الأبيات الشعرية التى أنشدها زين العابدين والتى طالما أعجبت الصوفية .. يقول :

يارُبَّ جوهرِ عِلْمٍ لو أبوحُ بهِ   لقيل لى أنتَ مِمَّن يعْبُدُ الوثنا
ولاستحلَّ رجالُ المسلمين دمى   يرون أقبح ما يأتُونهُ حسنا(١)

شيوخه ومُعاصِروه :

ويرى يوسف زيدان أن من حُسن حَظ الجيلى أنه دخل إلى التّصوف من بابه الصحيح ! فكانت حياته الأولى سياحةً فى أرض الله والتعرف على كثير من الخلق وخليط من أصحاب الملل والنحل والأهواء .

ثم ما لبث أن طرق باب التصوف على يد شيوخ اليمن .. فمن أوائل الصوفية الذين التقى بهم الجيلى فى بداية نزوله أرض اليمن ، الفقيه الصوفى جمال الدين محمد ابن إسماعيل المكدش ، الذى كان مقيماً ببلدة (الإنفة) حتى توفى بها سنة ٧٩٨ هجرية . ويقول الجيلى أنه نال بركات كثيرة من هذا الشيخ، وإن كانت ملازمة الجيلى له لم تدم طويلاً .

وفى بلاد اليمن أيضاً ، تَعَرف الجيلى على سيرة الصُّوفى اليمنى ابن جميل، فاعجب به إعجاباً شديداً وذكره فى العديد من كتبه ويعتبر أبو الغيث ابن جميل الملقب "بشمس الشموس" من أكبر صوفية القرن السابع الهجرى، يحكى عنه أنه كان فى شبابه لاهياً ، فخرج ذات مرة مع رفقة سوء لقطع الطريق، فوكّلوه بمراقبة قافلة قادمة وبينما هو يترقب القافلة ، سمع هاتفاً خفياً يقول له : ياصاحب العين ، عليك العين ، فوقع هذا الكلام فى نفسه وكف عن

(١) عبد الكريم الجيلى ، ص ٣٦ وما بعدها .

قطع الطريق وسلَكَ طريق الصوفية وعاش حياة الزهد والتقشف حتى توفى ٦٥١ هجرية ، بعد أن نال شهرة واسعة بين الصوفية لما كان يروى عنه من كرامات .

وهكذا تعرف الجيلى على شيوخ التصوف سواء من المعاصرين لهُ أو السابقين عليه ، ولكن شيخه الحقيقى فى طريق التصوف، كان : شرف الدين الجبرتى .

ففى مدينة (زبيد) التقى الجيلى بشيخه الجبرتى الذى عَرَّفَهُ بأصول التصوف ودقائق الحياة الروحية التى سيحياها بعد ذلك ، وقد ظل الجيلى وفياً لأستاذه الجبرتى فلم يقل عن واحد من كبار الصوفية سواء المعاصرين له أو السابقين عليه – إنه شيخه فى الطريق عدا (الجبرتى) الذى دعاهُ الجيلى "بأستاذ الدنيا وشرف الدين، سيد الأولياء المحققين والقطب الكامل والمحقق الفاضل ، غريب الأولياء ومحل نظر الله إلى هذا العالم .. القطب الأكبر والكبريت الأحمر.."(١).

أما عن مُعاصرى الجيلى من الصوفية ، فقد التقى بهم الجيلى فى مدينة زبيد وفى غيرها من المدن . فقد عرف الجيلى العديد من الشخصيات الصوفية فى عصره ، وذكرهم فى كتبه معترفاً لهم بِحُسْن المعاشرة والأخوة فى الطريق الروحى .. بل نرى الجيلى يدعوهم (بالإخوان) ، وهو تعبير صُوفى أطلقه أهل الطريق على أصحابهم ، الذين يسمونهم : إخوان التجريد .

وَأوَّل (الإخوان) الذين ذكرهم الجيلى هو : الأخ العَارف الربانى ذو

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥ وما بعدها .

الفهم الثاقب والذكاء الباهر الراسب ، عماد الدين يحيى بن أبى القاسم التونسى المغربى ، سبط الحسن بن على بن أبى طالب .. ويقول الجيلى إنه ألّف كتابه (الكهف والرقيم) إستجابة لطلب هذا الأخ ، إجابة على سؤاله .

ومن مُعاصرى الجيلى الذين التقى بهم واستفاد منهم ، خواجه بهاء الدين محمد ابن الشاه نقشبند (ولد ٧١٧ ، وتوفى ٨٢٧ هجرية) وهو صاحب الطريقة النقشبندية فى التصوف . وممن ذكرهم الجيلى أيضاً، الشيخ العارف: جمال الدين الملقب بالمجنون .

ويذكر الجيلى أنه التقى فى زبيد بالفقيه حَسَن بن أبى السرور، ويستشهد فى كتاب (المناظر الإلهية) ببعض عباراته الذوقية .. كما يذكر الجيلى "الأخ الفقيه أحمد الجبائى" الذى كان يحضر معه مَجالس السَّماع فى مسجد الجبرتى ..وغيرهم إلا أن علاقة الجيلى بالشيخ أحمد الردَّاد كانت أقوى من علاقته مع غيره من معاصريه ، إذ لايذكر الجيلى فى مؤلفاته أحداً من تلامذة الجبرتى ومريديه مثلما يذكر أحمد الردَّاد ، الذى يتكرر ذكره كثيراً فى كتابات الجيلى(١) .

أسلوبه ومؤلفاته :

يتميز الأسلوب الصُّوفى ، خاصة عند الصوفية المتأخرين - ومن بينهم الجيلى - بعِدَّة خصائص ، أهمها طابع الاستغلاق والالتزام بالرمزية الدقيقة .. ويرجع ذلك إلى عدة أمور ، منها أن الصوفية - كما يقول القشيرى- قصدوا إلى استعمال الألفاظ التى يكشفون بها عن مَعانيهم لأنفسهم ، غيرةً منهم على

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥ وما بعدها .

أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها وبذلك يكون الكلام بلُغَـةِ الرمـز والاصطلاح، أداة يعبر بها الصُّوفية عن أحوالهم لإخوانهم فى الطَّريق أو لمريديهم، وتجنبهم فى الوقت نفسِهِ الفتنة وإساءة الفهم من قِبل العامة والفقهاء ، فالفقيه إذا لم يوفق فى إحدى فتاواه ، يقال عنه إنه أخطأ .. أمَّا الصوفى ، فإن غلط فى عبارة قيل إنه كفر .

وإذا كان الرَّمز عند الصُّوفية ، هُو أُسلوب عام للكتابة والكلام عن الأحوال الرُّوحية التى يعايشونها ، فإن الصوفية قد وجدوا مثلاً للاحتذاء فى "القرآن الكريم" يتيح لهم الأخذ بالأسلوب الرمزى .. فالقرآن جاء ليخاطب كل البشر ، وضرب الله تعالى فيه للناس الأمثال ، ليأخذ منه السَّامع على قدر حاله وعلمه .. وذلك ما نجده فى أسلوب كبار الصُّوفية ، الذين لايفتأون يحذرون المطالع فى كتاباتهم من الوقوع فى حقهم والإنكار عليهم إذا التبس عليه معْنى من المعانى ، ويدعونه إلى الصبر على كلامهم وعباراتهم الرمزية، حتى يفتح الله على المطالع ، بهذه المعانى التى قصدوا إليها .. كما كان للصوفية فى رسول الله أسوة حسنة ، حين تأثروا بكلامه ونهجوا نهجه، لذلك فإن اتجاه الصوفية للرمز ومختصر الكلام ، إنما نجد له صدى فى قوله ﷺ : أوتيت جوامع الكلم واختُصر لى الكلام اختصاراً .

فإذا نظرنا فى مؤلفات الجيلى ، وجدناهُ -كغيره من الصوفية- يؤثر الإشارة على العبارة ، والتلويح على التصريح ، فلكل كلمة "عباراتها وإشاراتها وتصريحها وكنايتها وتقديمها وتأخيرها" وكذلك نجد الجيلى مولعاً بضرب الأمثال الرمزية لما يريد أن يقول ، فنجد مثال (الماء والثلج) فى معرض كلامه عن الحق والخلق ، ومثال (دُحية) الذى يقول الحديث الشريف إن النبى رأى

جبريل على هيئته .. إلخ .

لكن الجيلى يصل بالرمزية فى بعض المواضـع ، إلى حَـدٍّ مـن الاستغلاق الشديد الذى يستحيل معه الفهـم إطلاقـاً ، مثـل قولـه : "إن المعجـب الحقيقـى، والطائر الحمليق الذى له ستمائة جناح وألف شوالة صحاح ، الجرام لديه مُبـاح، واسمه السفاح ابن السفاح ، مكتوب على اجنحته اسماء مستحسنة ، صورة البـاء فى رأسه ، والألف فى صـدره ، والجيـم فـى جبينـه ، والحـاء فـى نحـره وبـاقى الحروف بين عينيه صفوف[1].

وتوضح لنا الفقرة السابقة مدَى الغموض فى أسلوب الجيلى، وتلك هـى الصفة الغالبة فى كتاباته ، وإن كان فى بعض الأحايين يميـل قليـلاً إلى الوضـوح والمنهجية ، كى يكشف لنا من خلال مؤلفاته عن شئ من الأسرار الصوفية التـى وهبها الله له فى خلوته تلك "الأسرار" التى كان الحلاج يصفها بأنهـا (بكـرٌ) لم يطلع عليها أحد من العباد ! لكن الجيلى يقول بأن من تهيأ لتلقـى هـذه الأسـرار والإلهامات القُدسيَّة ، رُبما يناله شئ منها .

ولاتزال مُعظم مُؤلفات الجيلـى مخطوطـة -كمـا يقـول د. زيـدان- فلـم يُطبع من هذه المؤلفات التى تربو على الثلاثين - ومنها ما هو فـى عـدة أجـزاء- إلاّ عدد يسير ، كما أنها لم تحقـق وإنمـا نشـرت بـدون تحقيـق علمـى، فجـاءت حافلة بالأخطاء وقد قام يوسف زيدان من خلال فهرسته وحصـره المخطوطـات الموجـودة برصـد أعمـال الجيلـى وفقـاً للـترتيب الزمنـى وهـذا يعـد عمـلاً جـاداً بالإضافة إلى اكتشاف مخطوطتين لم تكونا معروفتيْنِ من قبل ، ومن الأعمال التى تشتمل عليها القائمة :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٣ وما بعدها .

١- **الكهف والرقيم** : ونجد منه نسخاً خطية بهذين العنوانين "الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم ، الكهف والرقيم عن أسرار (بسم الله الرحمن الرحيم) وهو أول مؤلفات الجيلى الصوفية ، شرح فيه الجيلى أسرار (البسملة) شرحاً ذوقياً ، مستنداً إلى ما ورد فى الخبر عن النبى ﷺ أنه قال : كل ما فى الكتب المنزلة فهو فى القرآن ، وكل ما فى القرآن فهو فى الفاتحة، وكل ما فى الفاتحة فهو بسم الله الرحمن الرحيم ، وما ورد على لسان بعض الصوفية من أن كل ما فى "بسم الله الرحمن الرحيم " فهو فى النقطة التى تحت الباء .

وتوجد من هذا الكتاب عدة نسخ فى مكتبات العالم ، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هجرية .

٢- **جنّة المعارف وغاية المريد والعارف** : هى رسالة ألفها الجيلى باللغة الفارسية، وأشار إليها فى كتابه (الكمالات الإلهية) . ولعل الجيلى قد ألف هذه الرسالة ببلاد فارس ، قبل نزوله بلاد اليمن .

٣- **المناظر الإلهية**(١) : وهو كتاب صغير ، يحتوى على مائة منظر ومنظر، من المناظر النورانية التى شاهدها الجيلى فى خلوته بربه ، وهو يبدأ الكتاب بذكر الأصول التى يجب على المسلم اعتقادها وأولها التوحيد والتنزيه، ثم الإيمان برسالته محمد ﷺ وبأنه خاتم المرسلين ، ثم الإيمان بالبعث والنشور والقيامة والحساب .. إلخ .

---

(١) وقد عثرنا على دراسة وتحقيق لهذا الكتاب "المناظر الإلهية" للدكتور نجاح محمود الغنيمى ، ط دار المنار ، القاهرة ، ١٩٨٧م .

٤- **غُنْية أرباب السَّماع** : وعنوانه كاملاً (غُنية أرباب السَّماع وكشف القناع عن وجوه الاستماع) وهو كتاب يتناول فيه الجيلى آداب الصوفية وأخلاقهم فى الطريق الروحى ، وألفه الجيلى سنة ٨٠٣ هجرية فى أثناء وجوده بالقاهرة . وتوجد منه نسخةخطية محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٠/تصوف .

٥- **الكمالات الإلهية فى الصفات المحمدية** : من كتب الجيلى المعروفة، وكان الجيلىّ قد ذكر تعبير (الكمالات الإلهية) فى الصفحة الأخيرة من كتاب (المناظر) كما لو كان ذلك إشارة إلى عزمه على تأليف كتاب بهذا العنوان، ويذكر الجيلى فى خاتمة (الكمالات) أنه انتهى من تأليفه سنة ٨٠٥ بمدينة زبيد .

٦- **إنسان عين الجود ووجود عين الإنسان الموجود** : ولا يوجد لهذا الكتاب أية طبعات أو نُسخ خطيَّة ، فهو فى حكم المفقود .

٧- **القاموس الأعظم والناموس الأقدم فى معرفة قدر النبى ﷺ** : وهو كتاب ضخم ، كان الجيلى قد ذكره فى شرحِهِ للفتوحات المكيّة ، ويقع هذا المؤلف فى ما يزيد على أربعين جزءاً ، معظمها مفقود والباقى مخطوط وكل جزء من هذا المؤلف الضخم يمثل كتاباً مستقلاً .

٨- **السِفر القريب (رسالة السفر القريب نتيجة السفر الغريب)** :

وهى أحدى المؤلفات الصغيرة ، الذى يذكر فيها الجيلى آداب السَّفر فى مفهومه الصوفى والأنوار التى تُشرق على قلب المسافر إلى الله . وتوجد من هذه الرسالة نسخة خطية بدار الكتب بالقاهرة .

٩- كشف الستور (كشف الستور في مخدرات النور) : يبدو أنها رسالة أخرى من رسائله الصغرى ، ولكن لاتوجد لها نسخ خطية بين يدى الباحثين .. وإن كان الجيلى قد أشار إليها في شرح الفتوحات .

١٠- شرح مشكلات الفتوحات (شرح الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات في العلوم اللدنية) : وهو شرح صوفى للباب "التاسع والخمسين بعد الخمسمائة" من كتاب الفتوحات المكية لمحيى الدين بن عربى ، على أساس أن هذا الباب هو مختصر جميع أبواب الفتوحات - كما يقول ابن عربى بنفسه . وقد قام باحثنا بتحقيقه ونشره .

١١- النادرات العينية : وهى قصيدة طويلة تتألف من ٥٤٠ بيتاً . وهى بعنوان "النادرات العينية فى البادرات الغيبية" وسوف نعود للكلام عن هذ القصيدة وغيرها، حين الحديث عن الأدب الصوفي فيما بعد . وقد نُشرت القصيدة بتحقيق باحثنا فى طبعتين .

١٢- الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل : أشهر كتب الجيلى، وواحد من أشهر الكتب الصوفية على الإطلاق ، والكتاب فى جزءين عرض الجيلى خلالهما لأدق النظريات التى عرفها التصوف الفلسفى الذى امتزجت فيه الفلسفة بالتصوف .

وبذلك نكون قد وقفنا على أهم مؤلفات الجيلى التى رصدها باحثنا وعرضها فى كتابه الفكر الصوفى .

ثالثاً : نجم الدين كُبرى :

فى البداية وقبل أن نطوف بعالم (نجم الدين كُبرى) لابد أن نتعرف على

الظروف التى جعلت مثل هذه الشخصية تشغل بال الدكتور يوسف زيـدان بـل ويعتز بها غاية الاعزاز .

فقد شغلته هذه الشخصيّة كما يقول منـذ أن كـان طالباً بـين صفـوف الدراسين بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية وبالتحديد فى السنة الثانية له بالكلية وفى أثناء دراسته لفخر الدين الرازى الفقيه ، المتكلّم ، المفسِّر أطلت عليـه قصـة لقاء الرَّازى بنجم الدين كُبرى ، وما دار بينهمـا مـن حـوارٍ كـان كأنـه النسـمة الباردة فى صحراء درس الرازى بجفافه وتعقيده .. وانطوت صفحـات الأيـام إلى أن سُئل يوسف زيدان عن شخصية هذا الصوفـى المتفـرد بقـبره وسـكونه وسـط صحراء إحدى الجمهوريات الإسلامية المنفصلة عن الاتحاد السـوفيتى السـابق .. وقد هَزَّته بشدة واقعة موته المجيدة .. وقد شعر حينها بأننا أحـوج مـا نكـون إلى نجم الدين كُبرى لِيُعلمنا كيف نموت كما مات هو ميتـةً مجيـدة .. مادمنـا ميتـين على كل حال .

فكانت أول دراسة تنشر بالعربية عن الشيخ نجم الدين كُبرى فى مقدمـة كتابه (فوائح الجمال وفواتح الجلال) الذى قـام بتحقيقـه معتمـداً علـى نسـختين مخطوطتين من الكتاب كانتا ضمن مكتبة الدكتور حسن عبـاس زكـى بالإضافـة إلى نشرة لمستشرق ألمانى (فريزمـاير) كـان قـد نشـر الكتـاب منـذ ثلاثـين عامـاً والذى كان سبباً فى تردده فى تحقيقـه مـن جديـد لـولا شـغفه بهـذه الشـخصية ونصيحة النصحاء الذين دعوه لإتمام هذا العمل ونشره .

اسمهُ وألقابُهُ :

اتفق المؤرِّخُون علـى أنـه : أحمـد بـن عمـر بـن محمـد .. الإمـام الزَّاهـد القدوة، صانع الأولياء ، أبو الجنَّاب ، نجم الدين كبرى ، الخوارزمـى ، الخيوقـى،

المحدث ، الشهيد .

وأما ألقاب الشيخ ، فلكلٍّ منها حِكايةٌ أو تفصيل . ولعلّنا بذكر تلك الحكايات والتفاصيل ، نتعَرَّف إلى بعض الجوانب الخاصة بتلك الشخصية الفريدة[1].

أ- الإمام الزّاهد القدوة :

لم ينفرد الشيخ بإطلاق تلك الألقاب عليهِ ، فالكثير من رجال التصوف الكبار تسبق اسماءهم فى كتب التاريخ مثل هذه الألقاب ولكن ذلك يتضمن أن الواحد منهم كان إماماً أى جامعاً بين علوم الشريعة وأصول الطريق، وأن ثمة رجالاً كانوا تابعين أو مريدين له، فهو إمام بالنسبة إليهم بطريق الأصالة ..وإمام لغيرهم على سبيل المجاز .. وذلك ما ينطبق أيضاً على لقب القدوة الذى يشير إلى صلاح حال الرجال فى الأمور الدينية والدنيوية، مما يجعله أهلاً لاقتداء معاصريه ومُحبِّيه ، الذين يقتدون بحاله وأفعاله وأحواله، وما يجدون فى سيرته ، والزاهد قد يكون لقباً على سبيل التخصص وقد يكون لعموم مشايخ التصوف الذين يتخذون من الزهد شرطاً من شروط الطريق الصوفى؛ ومن هذا الوجه ، حَمَل الشيخ اللقب كما حمله غيره من مشايخ الطريق .

ب- صانع الأولياء :

وهو لقب خاص من ألقاب الشيخ نجم الدين ، لا نعلم -كما يقول يوسف زيدان- أنه أطلق على أحدٍ غيره .. والأصل فى اللقب ، الكلمة

---

(١) زيدان (د. يوسف) : فوائح الجمال وفواتح الجلال لنجم الدين كبرى، دراسة وتحقيق (دار سعاد الصباح ، الكويت ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٣) ص ١٧ .

الفارسية ولى تراش التى تعنى بالعربية : ناحت الأولياء ، أو صانع الأولياء .

وهناك سبَبَان لإطلاق هـذا اللقـب "ولى تـراش" علـى الشيخ ، السـبب الأول (معقول) وهو كثرة الذين تخرجوا على يديه من أهل الولاية .

والسبب الثانى (منقول) عن بعض المؤرخين من الصُّوفية حيـث نقلـوا – والعهدة عليهم– أن الشيخ نجم الدين ، كان إذا نظر إلى شخص وهو فـى حالـة الوجد والانجذاب ، فإن هذا الشخص ينجذب ويصير من الأولياء .

وأيًا ما كان من سبب إطلاق هذا اللقب على الشيخ نجم الديـن، فـالمهم هنا أن الشيخ حمل هذا اللقب واشتهر به ، فى النصف الثـانى مـن حياتـه حيـث استوطن خوارزم ودعا للتصوف هناك[1] .

جـ– أبو الجنَّاب :

يحكى لنَا الشيخ نجم الدين فى فوائح الجمال قصَّة هـذه الكنيـة، فيقُـول: "وأما كنيتى ، فكنتُ بالإسكندرية أسمع الأحاديث .. فغبـتُ ، فرأيـت النبـى ﷺ وهو قاعد معى ثانى اثنينِ .. ثم أُلهمتُ حينئـذٍ أن أسـأله عـن كنيتـى فقلـت: يـا رسول الله ، كُنيتى أبو الجناب أم أبو الجنَّاب ؟ وكـانت نفسـى مائلـة أن يقـول "أبو الجناب" بالتخفيف . فقال : لا ، بل أبو الجنَّاب ".

وقد اشتهرت هذه الكنية النبوية للشيخ نجم الدين ، ووَضع بعضهـم فـى ذلك بيْتا شعرياً ، نراه فى العديد من كتب الطبقات التـى أرَّخـت للشيخ يقـول البيت :

قد قال له رسولنا فى الرُّؤيا   إذْ شاهده : أنت الجنَّاب

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ وما بعدها .

د – الكُبْرى :

هو أشهر ألقاب الشيخ ، فبعضهم يُلقِّبه نجم الكُبراء والبعض يقول نجم الدين الكُبْرَى ، ولهذا اللقب تعليلات متعددة .. يقول ابن العماد الحنبلى : وسبق الشيخُ أقرانه فى صغره إلى فهم المشكلات والغوامض ، فَلَقَّبُوه "الطامة الكُبْرَى" ثم كثر استعماله فحذفوا الطامة وأبقوا الكبرى . وعَلَّل البعض ذلك لكونه ماهراً فى الجدل والمناظرة ، فكان كأنه الطامة والمصيبة التى تحل وتنزل بالمناظر .

هـ– الخوارزمى الخيوقى :

الخوارزمى نسبة مشهورة بين العديد من أهل العلم والفضل فى تراثنا، ممن ينتسبون إلى خُوارزم وهى ناحية كبيرة ببلاد فارس، زارها ياقوت الحموى سنة ٦١٦ هجرية -قبل وفاة الشيخ نجم الدين بعامين - (جمهورية أوزبكستان) حالياً أمَّا لقب الخيوقى فهو نسبة إلى بلدة خيُوق .

أمَّا لقبا المحدِّث ، الشهيد فقد كان الأول لاشتغال الشيخ نجم الدين بعلم الحديث النبوى .. وكان الثانى لاستشهاده على النحو الدرامى الذى سيأتى ذكره فيما بعد[١] .

مولدهُ ونشأتُهُ :

فى بلدةٍ خيوق من بلاد خوارزم القارصة البرد ، ووسط جماعة من مسلمى السُّنة ، كان مولدُ نجم الدين كُبْرَى سنة ٥٤٠ هجرية .. بحسب ما ذكرته غالبية المراجع . ولم يشر المؤرخون إلى الأسرة التى نشأ الشيخ بين أفرادها

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠ وما بعدها .

وإن كان الراجح أنهـا أسـرة متواضعـة الحـال - كمعظـم أهـل خـوارزم .. بـل وردت الأخبـار تؤكـد أن الشـيخ نشـأ فقـيراً - وربمـا يتيمـاً - يعمـل بحراسـة الأقمشة.

ثم اتجه نجم الدين لدراسة الحديث النبـوى ، وكـان الاشـتغال بذلـك - آنذاك- أمراً يضمن الرزق . فطـاف يسـمع الأحـاديث مـن المحدثـين المعروفـين، وارتحل فى سبيل ذلك إلى همذان . وسمع الحديث ، ورواه ، ثم عَرَج إلى دراسة الفقه والتفسير .

وتاقت نفس نجم الدين للتصوف ، فارتحل إلى الأهـواز . ليتعلـم أصـول الطريق من الشيخ إسماعيل القصرى ، وظَـلَّ فـى خدمتـه وصحبتـه زمنـاً ، حتـى خطر يوماً بباله أنه يعلم من علوم الدين أكثر مما يعلمه الشيخ إسمـاعيل القصـرى بكثير ، وأنه على معرفة لابأس بها بعلوم التصوف ؛ فهو أرقى حـالاً مـن الشـيخ الذى أتى ليتعلم منه .

وشعر الشيخ القصرى بما يدور فى نفس نجم الدين ، فأمره أن يخرج من عنده إلى زيارة الشيخ عَمَّار بن ياسر البدليسـى ، ويظـل فـى خدمتـه .. فبـدأت رحلات نجم الدين الروحية(١).

الولايـةُ :

خرج نجم الدين من خوارزم يطلب علم الحديث، فَعَـاد إليهـا محدثـاً ثـم خرج منها مرة أخرى يطلب التصوف ، فعاد وليًا . وقد بـدأت علامـات ولايـة

---

(١) المرجـع السـابق ، ٢٤ ومـا بعدهـا . وراجـع أيضـاً رحـلات نجـم الديـن كـبرى وسـياحاته ، ص ص٢٥- ٣٢ .

نجم الدين فى الظهور ، إبَّان إقامته بمصر ، حيث يروى العديد من الوقائع الدَّالة على ذلك. وحين عاد الشيخ إلى الشيخ عمار بن ياسر كان قد قطع شوطا على طريق الولاية وهو ما يظهر من علاقاتهما الروحية معاً ، إذ كان الواحد منهما يرى الرؤية ، فيرى الآخر ما يطابقها .

واكتملت ولاية نجم الدين بعد عَوْدتِهِ إلى خوارزم ، فهناك ظل إلى وفاته يُربِّى المريدين ، ويدعو إلى الحق تعالى . وقد وصفه المؤرخون أثناء إقامته بخوارزم بأنه : كان صاحبَ سُنةٍ وحديثٍ ، ملجأ للغرباء عظيم الجاه لايخاف فى الله لومة لائم .. وأنه كان : أكملَ الأولياء المرشدين فى زمانه، وأعلمَ العُلماء بين أقرانه ، وهو صاحب الأحوال الرفيعة ، والمقامات والمكاشفات ، والمشاهدات، وتجليَّات الذات والصفات ، والسَّير فى الملكوت ، والطير فى الجبروت، والفناء فى الله فى عالم اللاهوت ، ومشرب التوحيد والحقائق ، والتصرف فى الأطوار القلبية ، وإيصال الأفياض القلبية .. فشعَّب من ذيل ولايته كثير من الأولياء ".

واشتهر أمر نجم الدين بخوارزم وما حولها ، وقصده المريدون من شتى البقاع ، فكانت المرحلة الزاهرة من حياته ونشاطه الدينى والصُّوفى وفى تلك المرحلة لم يكن نجم الدين وَليًّا فحسب بل كان أيضاً : صانع الأولياء (ولى تراش) .

مذهبه :

يُحاول مؤرِّخو الشِّيعة وباحِثوهم المحدثون ، إلصاق صفة التشيُّع بكل شخصية بارزة من الشخصيات الإسلامية التى عاشت فى بلاد فارس، بل التى لم تعش هناك أيضاً .. وهى مسألة شخصية من الوجهة البحثية –على حد قول يوسف زيدان– إذ تستلزم فى المقابل ، قيام مؤرخى أهل السُّنة وباحثيهم بمناقضة

تلك الدعاوى ودحضها بالوقائع التاريخية والفكرية .. وربما يطول الأخذ والرَّد إلى مالانهاية .

فَفِي مُقابل تلك المحاولات المستميتة لإلصاق التشيع بنجم الدين كُبْرى، نرى شهادات مؤرخي أهل السنة وهي تنأى به عن ذلك، وتضعه في مَصَاف رجال السُّنة . يقول ابن نقطة عن نجم الدين "هو شافعيٌّ المذهب إمام في السنة ويقول السبكي : كان إماماً زاهداً عالماً طاف البلاد وسمع الحديث ، قال ابن نقطة: هو شافعي المذهب إمام في السنة .

وهكذا تتوالى الشهادات التاريخية مؤكدة سُنِّيَّة نجم الدين كُبْرى، رادة على الزعم بشيعته .

ويضيف يوسف زيدان : أنه في حقيقة الأمر هناك من الدلائل القوية ما يؤكد سُنِّيَّة نجم الدين ، وينفي عنه التشيع بالكلية، حتى يمكن القول بأن التشيع لم يخطر بباله أصلاً ، فمن تلك الدلائل :

أولاً : إن خوارزم وبلاد فارس ، لم تكن في عصر نجم الدين منطقة شيعية كما هو الحال في القرون التالية وحتى اليوم ، بل كانت مناطق سُنية ، وكانت خيوق بالذات من الشافعية .. كما مَرَّ علينا .

ثانياً : إن القول برجوع السلاسل الصوفية إلى عليٍّ بن أبي طالب -رضي الله عنه لا يعني شيعة أهل هذه السلسلة أو تلك . فإن شخصية الإمام علي لها المكانة الكبيرة في نفوس السُّنَّة أيضاً ، ولكن بعيداً عن تهاويل الشيعة .. ويندهش يوسف زيدان من إصرار د. كامل الشيبي على الربط بين التصوف والتشيع حيث إن البنيان الصوفي ذاته ، في اعتماده على رابطة الشيخ والمريد ، يخالف القاعدة الصوفية الأولى ، التي تقول بطاعة الإمام

المعصُوم .. فالأئمة عند الشيعة لهم شروط معينة تختلف عن شروط الشيخ لدى الصُّوفية .

ثالثاً : إن دعاوَى البعض كالخوانسارى الموحية بشيعة نجم الدين متهافتة إذ إن قوله بأن نجم الدين لم يصحب إل اثنى عشر مريداً -على عدد أئمة الشيعة الاثنى عشرية – هو قول لا دليل عليه ، فالمشهور أن نجم الدين صحبه ما لاحصر له من المريدين .. أما الحكاية الهزلية عن تلقينه الأسرار للعطار وأخذ العهد عليه بألا يصرِّح بها إلا لمن جرَّبهُ من المريدين، فهى حكاية ظاهرة الضعف ، فإذا كان العطار آنذاك طفلاً ، فكيف للشيخ نجم الدين أن يبوح له بالأسرار ويأتمنه عليها ؟! ومن أين جاء لنجم الدين أن هذا الطفل سيكون شيخاً له مريدون .. مُجرَّبون أو غير مُجرَّبين .

رابعاً : لايُوجد فى كتابات نجم الدين ، وفى تفسيره للقرآن ، ما يُشتَمُّ منه أى فِكر شيعى .. بل على العكس تماماً فالرجل قضى حياته يتعلم الحديث النبوى والفقه الشَّافعى ، وصار بعد ذلك مُعلِّماً لتلك العلوم التى يستَمسِك بها أهل السنة .

وينتهى **يوسف زيدان** إلى أن الخلاف حوْل مذهب **نجم الدين** يبدُو خلافاً مصطنعاً .. كأغلب خلافات السُّنة والشيعة[1] .

استشهاده :

ما أعظم أن يُختَتَمَ سجلُ المجاهدين الزَّاهدين بوسام الشهادة وقلَّما يُتَقلَّدُ هذا الوسام إلا لعباد الله الأوفياء الصابرين فى البأساء والضَّراء .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٨ وما بعدها .

لقد تُوِّجَتْ حياة نجم الدين كُبْرى باستشهاده على يد التتار ٦١٨ هجرية والذى رَاح يرميهم بالحجارة ويرمونه بالسِّهام فلقى وجه ربه وهو يرقص نَشْوانَ بمسك الختام ومتلذذاً بحلاوة الشهادة(١) .

أسلوبه ومؤلفاته :

يتميَّزُ أسلوب الشيخ نجم الدين بتلك التلقائية ، وهذا التدفق الذى نلمحه عند غيره من الصوفية ذوى الأصول الفارسية، سواء لدى الشعراء من أمثال الحلاج والعطار وجلال الدين الرُّومى ، أو لدى الناثرين من أمثال عبد القادر الجيلانى وروزبهان البقلى .

وأوَّلُ ما يبْدُو من تلقائية الأسلوب عند الشيخ نجم الدين ، هو عدم حرصه على استخدام الغريب من الألفاظ ، بل تنساب كلماته سهلة، دافئة، لايراعى فيها صناعةً لفظيّةً ولا تكلّفاً بلاغيّاً . وهو يكتب فى أمر، ثم يعرج إلى آخر . وربما عاد للأول ؛ وكأنه يملى خواطر سنحت بها المنح والأوقات، فنراه يعرض لفضل الذكر -مثلاً- ثم يقص مجموعةً من الرؤى والوقائع ، ويعود فى فصل آخر للكلام عن الذكر ونتائج الأفكار والخلوات .. كل ذلك بأسلوبٍ سهل ممتع يميل القلب إلى نبرته الصادقة .

وكلام الشيخ مفعم بالتضمينات القرآنية وضرب الأمثال . فحين يتناول مراتب العرفان يضرب لذلك مثلاً بالينبوع والبحر والسَّواقى، وحين يتناول الشهوات النفسية يضرب لها مثلاً بالحية .. وهكذا .

كما يتميز أسلوب الشيخ بقدر من الرمزيّة ، فهو يجرى على طريقة

---

(١) المرجع السابق (قصة استشهاد نجم الدين كبرى) ص ٤٤ وما بعدها .

الصُّوفية فى الإشارة لكن الملاحظ أنه لايتقيَّد بقامُوس المصطلح الصُّوفى تمام التقيُّد بل يستخدم اصطلاحات جديدة كأن يشير للسالك العارج إلى المقامات بلفظ "السيار" وهو لفظ لم يستخدمه من قبله إلا شيخه عمَّار البدْليسى .

وهناك اصطلاحات خاصة بالشيخ نجم الدين لانراها عند السابقين عليْهِ أو اللاحقين ، كلفظى الجمود والخمود فالجمود عنده يقترب من مفهوم التخلية عند الصُّوفية -لكنه لايتطابق معه فى الدلالة- والخمود حَال يتعاقب مع الجمود.

كما يلجأ الشيخ أحياناً إلى استغلال التشابه اللفظى بين كلمتين، لكى يستخرج من ذلك معانٍ جديدة ، كاستغلاله للتشابه بين قلب ، قليب وغير ذلك من المتشابهات .. وهى طريقة كان ابن عربى -من بعده- أبرع من طبقها واستفاد منها .

ومن الظواهر الأُسلوبية عند الشيخ نجم الدين ، ما نراهُ من لجوئه إلى تحقيق المزيد من المعنى عن طريق الإضافة . فهو إذا استخدم كلمة الوجود راح يضيف إليها من الإضافات ما يُوسِّع فى معناها ويأخذ بها فى مسارات جديدة فيُطالَعُ عنده : (وجودُ منسىّ ، وجودُ حسىّ ، وجودٌ نفسىّ ، وجودُ العالِم) ولا يُشترط هنا أن يكون الوجود بمعنى الأنطولوجيا لأنه يستخدمه أيضاً بالمعنى الشعورى ، والمعرفى والافتراضى .

ومما يُلفت النَّظر فى أسلوب الشيخ نجم الدين ، تلك الصور الخيالية الرائعة ، التى نراها عند متصوفة الفرس على وجه العموم .. وهى صور تأتى فى السياق كما لو كانت عن غير عمد ، ومع ذلك فهى مميزة وباهرة ؛ كتلك الصورة التى تقابلنا فى الفوائح عن : البحار الغارقة فيها الشموس . ويستخدم الشيخ فى خطابه للمريد لفظ يا حبيبى وهو نداء خاص به ، كما اختص نداء يا

غلام بالإمام عبد القادر الجيلاني ، ونداء أى سادة بالشيخ أحمد الرفاعى[1] .

وقد ترك الشيخ نجم الدين مجموعةً من المؤلّفات ، لم يخرج واحدٌ منها عن نطاق التصوف بما فى ذلك تفسيره للقرآن -ومع أن عادة الرجال فى زمانه أن يشاركوا بوضع المؤلفات فى فنون أخرى ، إلا أنه آثر أن يقصر جهده التأليفى على ميدان التصوف ، ولم يؤلّف فى غيره اشتغاله بعلم الحديث النبوى والفقه على المذهب الشافعى .. وأهم مؤلفات الشيخ :

١- الأصُول العشَرةُ : وهى رسالة صُوفية صغيرة الحجم ، تعرف أيضاً باسم "بيان أقرب الطرق "[2] .

٢- رسالة السفينة : وهى رسالة أقصر من السَّابقة وأشَدُّ تركيزاً[3] .

٣- رسالة الهائِم : قيل عن هذه الرسالة إنها : لم يُؤلَّف مثلها فى الطريقة . وعنوانها الكامل هو "رسالة الخائف الهائم من لوحة اللائم"[4].

٤- تفسيرُ القُرآن (= التأويلات النجمية) . للصوفية نظرتهم الخاصة لآيات القرآن ، ولهم فى معانى التنزيل رؤىً ومعَانٍ عميقة الغور ، وذلك وفقاً لمنهجهم الذوقى فى تناولهم للقرآن . وقد وضع العديد من الصوفية تفسيرات ذوقية للقرآن كالقشيرى والسلمى والقاشانى - ونجم الدين داية- عبَّروا فيها عن حقائق القرآن الكريم كما تجلت لهم .

وتذكر المؤرخون أن الشيخ نجم الدين : فسر القرآن العظيم فى اثنى عشر

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ، راجع النص ص ص ١١٢- ١٢٠ .

(٣) المرجع السابق ، راجع نص الرسالة ص ص ١٢٠ -١٢٢ .

(٤) المرجع السابق ، راجع نص الرسالة ص ١٢٣ وما بعدها .

مجلدا وهو التفسير المعروف باسم : التأويلات النجمية[1] .

٥- الرُّباعيّات : ترك الشيخ نجم الدين مجموعة من الأشعار على شكل رُبَاعيات وهو شكلٌ مشهور من أشكال الشعر الفارسى . و لم تمتد يد الدَّارسين بعد إلى تلك الرباعيات المتناثرة التى لايضمها ديوان واحد ، وهى لم تزل فى أصولها الفارسية و لم يترجم منها على حد قول د. زيدان أيَّة أجزاء إلى اللغة العربية .

٦- فوائح الجمال وفواتح الجلال : هو أشهر مؤلفات الشيخ وأكثرها استيعاباً لحياته الرُّوحية .. تحدَّث فيه عن شتى الموضوعات الصوفية ، وذكر فيه العديد من الوقائع التى عاينها فى خلواته وخلال صحبته للمشايخ . والذى حققه باحثنا يوسف زيدان ، واعتمدنا عليه فى عرضنا لنجم الدين كبرى .

(١) المرجع السابق ، ص ١٢ وما بعدها .

الفصل الخامس

في الأدب الصوفي

أولاً : اللغة الصوفية وعملية تفجير اللغة على يد الحلاج[1] :

أحياناً ما تنشأ الثورات الروحية وتتفجر المشاعر والطاقات حينما يتعرض الإنسان إلى أزمات تتحول بسببها مجريات الأمور ، وقد يمر الإنسانُ بتجاربَ شخصيَّةٍ .. أو ثورات نفسيةٍ يخرج منها شخصاً آخر .. فتكون البداية الحاسمة التي يصل من خلالها إلى بُغيتهِ .. بل إنه يكافح ويتحمل الصِّعاب من أجل تبليغ رسالته .. ومن الناس من فقد حياته دفاعاً عن مبدأ أو عقيدة أو مذهب اعتنقه وهذا هو شأن العظماء الذين خلد التاريخ اسماءهم . ومن هؤلاء الحسين بن منصور الحلاج الذى أُخرج من سجنه فجلد. وقُطع يداه ورجلاه. وشوِّه وصُلبَ ، وقُطع رأسهُ وأحرقت جثته - وكان ذلك يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من شهر ذى القعدة عام ٣٠٩ هجرية وكان ذلك سبباً أو عاملاً أساسياً فى نشأة قاموس لغوى جديد لاتألفه الأسماع ولا يفهمه الدَّهماء بل أضحت اللغة المعتادة ليس فى إمكانها أن تصور الدقائق الصوفية .. وقد تفاقم ذلك الإشكال التعبيرى حتى صار بمثابة أزمةٍ تبدَّت فى شطحات **أبى يزيد البسطامى** المتوفى سنة ٢٦١ هجرية التى اشتهرت أقواله بين الصوفية بأنها: عبارات غريبة ، ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح ومستقيم. وهو تعريف أبى نصر السراج الطوسى، الذى نقل فى كتابه الشهير "اللمع" العديد من شطحات

---

(١) ولد أبو المغيث الحسين بن منصور حوالى سنة ٢٤٤ هجرية ، بقرية تابعة لبلدة البيضاء الفارسية وأعدم سنة ٣٠٩ هجرية .

البسطامى أو عباراته الغريبة المستشفنة الصحيحة ، مثل قول أبى يزيد البسطامى:

أشرت على ميدان الليسيه ، فمازلتُ أطير فيه عشر سنين، حتى صرتُ من ليس فى ليس بليس ، ثم أشرفتُ على التضييع حتى ضعتُ فى الضياع ضياعاً ، وضِعْتُ ، فضِعْتُ عن التضييع بليس فى ليس فى ضياعة التضييع، ثم أشرفت على التوحيد، فى غيبوبة الخلق عن العارفِ ، وغيبوبة العارف عن الخلقِ.

ويلفت الدكتور زيدان نظرنا قائلاً : والمتأمل فى العبارة يلمح على الفور ما تشتمل عليه من وُعُورَةٍ لغويةٍ تشى بتلك الأزمة التعبيرية التى عانى منها الصوفية منذ زمن البسطامى بل قبل **البسطامى** بفترة .

ويمثل الحلاج مرحلة متقدمة من مَراحل أزمة اللغة عند الصوفية كما يمثل التضحية الكبرى التى قدمها الصوفية، فى طريقهم نحو إقرار القاموس الصوفى الخاص .. فقد قدم الحلاج حياته ثمناً لمحاولته التعبير عن الأحوال التى يعاينها ويعانيها ، مثلما عاينها وعاناها معاصروه من رجال التصوف .. فها هو أبو بكر الشبلى (رفيق الحلاج) يشطح بعبارات لاتقل وُعُورَةً وخُطُورَةً عما شطح به الحلاج ، لكنه حين واجهوه بها ادَّعى الجنون ودخل البيمارستان .. فعاش بعد مصرع الحلاج إحدى عشر سنة (توفى سنة ٣٢٠ هجرية) وكان يقول : كنتُ أنا والحلاج شئ واحد ، فأهلكه عقله ، وخَلَّصنى جنونى[١] .

وقد أراد الحلاج أن يبحث عن لغة خاصة يترجم من خلالها ما يمرُّ به من أحوال و لم يكن بإمكانه أن يستعير أساليب تعبيرية من الصوفية السابقين عليه

---

(١) زيدان (د.يوسف) : المتواليات – دراسات فى التصوف (الدار المصرية اللبنانية) ١٩٩٨م ص ١٦ وما بعدها .

أو المعاصرين له -رغم وجودها- كما ذكرت آنفاً .

ولعل السبب فى ذلك كما يقول يوسف زيدان ، أن السَّابقين كانوا يكتفون بالتعريف الموجز لحقائق الطريق، دونَ محاولةٍ لتأسيسِ مفرداتٍ لغوية خاصة وكانوا يكتفون بالإشارات المقتضبة الموجزة ، كأن يجيب **الجنيد** عن سؤال حَوْل المعرفة والعارف بقوله : **لونُ الماء لونُ إنائه** .. هكذا لم يكن أمام الحلاج سبيل للاستعانة بما سبقه ، وما يعاصره من التراث اللغوى والصوفى"[1] .

فلم يكن أمام الحلاج إذن، سوى الخيار الصعب؛ فَصَار عليْهِ أن يؤسِّس تراثاً لغويًّا صوفياً وأن يجد مخرجاً يتجاوز به أزمة اللغة التى تحول دون التعبير عن حقيقة الحال الذى يعانيه . فكان على الحلاج أن يجرِّبَ ، خاصةً أنه القائل :

للعلم أهلٌ وللإيمان ترتيبُ   وللعلوم وأهليها تجاريبُ

فماهى الطريقة أو الكيفية التى ربما يصل الحلاج عن طريقها إلى حلٍّ لهذه المشكلة ؟

يقول يوسف زيدان : لما كان الشعر الموزون هُوَ أحد السُّبل التعبيرية المتاحة أمام الحلاج فهو لم ير بأساً من جَعْلِهِ مجالاً للتجريب وقد تمخضت تجاربه الشعرية عن قدر لابأس به من المتناثرات الشعرية .

فمن تجارب الحلاج الشعرية ، قوله مبرراً ما يلبسه من ثياب رثة ، هى بمثابة (القشر) تخفى تحتها نفساً كريمة (اللب) ومشيراً إلى **الأمر الجسيم** الذى يشعر أنه مَسُوقٌ إليه :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

لئِن أمسيتُ فى ثوبىْ عديمِ . لقد بَلياَ على حُرٍّ كريمِ

فلا يَحْزُنْكَ إن أبصرتَ حالاً مُغَيَّرةً عن الحالِ القديمِ

فلى نفسٌ ستذهبُ أو سَتَرْقَى لَعَمْرُكَ بى إلى أمرٍ جسيمِ

وتبدو هذه القطعة الشعرية على المستوى اللغوى ، فقيرةً بلاغياً، بسيطةَ التركيب إلى حدِّ السذاجة التى لاتطمح إلا فى الأخبارِ عن حقيقةِ الحالِ . وهى على المستوى الصوفى تكشف عن مَضَامِينَ متواضعةٍ ، حين تؤكد بقاء الذات وتكتفى بالإشارة إلى إمكانية فنائها إذ الفناء درجة عالية فى سلم الترقىِّ الصوفى وليس هذا فحسب ، بل تصف الأبيات صاحبها بأنه **الحر الكريم** وهى مسألة تعد من الوجهة الصوفيّة : نوعا من المدح المذموم للنفس ، وكان الصوفية آنذاك قد أدركوا ضرورة ما أسموه كسرَ حدةِ النفسِ ، كإحدى الرياضاتِ الروحيةِ التى يسعى من خلالها الصوفى -مهما بلغت مرتبته- إلى السيطرة على نفسه والخلاص من رعونتها ..[(١)] إذن، لم يفلح الحلاج فى أن يصل بالنص الشعرى إلى درجة من النضج اللغوى أو الصوفى ، بحيث يبعث برسالة صوفية عميقة، وفى الوقت ذاته يتجاوز أزمة اللغة التى أشرنا إليها آنفاً .

لكن الحلاَّج لم يقف فى تجاربه الشعرية عند هذا الحد ، بل انجرف مع الشعر دون حذر ، وترك الإيقاع يقوده نحو مستند إدانته .. فقال فى أبيات أخرى :

أنتَ بينَ الشَّغَافِ والقلبُ تجرى مثلُ جرىِ الدموعِ من أجفَانِى

وتَحلُّ الضميرَ جوفَ فؤادى كحلُولِ الأرواح فى الأبدان

(١) المرجع السابق ، ص ٢١ وما بعدها .

يــــاهِــلالاً بدا لأربعِ عشــرٍ   لثمــــــانٍ وأربــعٍ واثنتــين

ويعلق يوسـف زيـدان قـائلاً : وبقطـع النظـر عـن البيـت الأخـير الـذى لايحمل -من حيث ظاهر اللفظ ولاباطن المعنى -أية دلالات ، ولا يمكن اعتبـاره إلا كدليل على انجراف الحلاّج مـع البحـر الشـعرى والقافيـة ، مـن دون هـدف محدد[1] .. جاء البيـت الأول حانيـاً، رقيقـاً ، مشـتملاً علـى صـورة فنيـة جيـدة التعبير، فيها سريان المحبوب (الله) فيما بينَ القلب وما يغلفّـه (الشّـغاف) وتشـبيه ذلك بانسياب الدمع مع الجفن المغلّف للعين . وهى صورة معبرة -صوفيـاً- عـن فكرة امتلاء المحبِّ بالمحبوب (الله) الـذى هـو حقيقـة كـل شـئ .. لكـن الحـلاج يصدمنا فى البيت الثانى بكلمة (الحلول) الخطيرة ، تِلـك الكلمـة التـى لم يجربهـا فى الشعر الصوفى غيره، ثم يُعيد ذكرها مرتين ، فى كل شـطرةٍ مـرة ، بـل هـو يؤكّد معناها فى أبيـات تجريبيّـة أخـرى، يقـول فيهـا ، غـير هيّـابٍ ولا محتسـب لوقعها على أهل زمانه :

مُزجت روحك فى رُوحى كما   تُمـزج الخمرةُ بالماءِ الزُّلالِ

وكأن الحلاج لم يكتف فقـط بذكـر كلمـة (الحلـول) التـى كـان يمكـن تأويلها صوفيّاً على أى وجه من الوجوه ، فإذا به يختم عليها بكلمة أشد خطـراً: (المزج) ثم يُشبِّه هذا المزج بين رُوحه وروح المحبوب (الله) بمـزج الخمـر الحِسيَّة بالماء ! وكانت تلك هى المرة الأولى - فيما يعتقـد- التـى تسـتخدم فيهـا كلمـة (الخمر) فى الشعر الصُّوفى . ولسوف يعـود شـعراء الصوفيـة لاسـتخدامها علـى نطاق واسع ، بعد إعطائها دلالة رمزية ، بحيث تشير إلى النشوة بتجلّـى المحبـوب

---

(١) جاء ذكر هذا الموضوع فى مناقشة (شفوية) أخيرة مع يوسف زيدان ، فقـال لى إنـه اكتشـف فـى البيت دلالات صوفية عميقة ، من زاوية حساب العدد والحروف .. لكنه لم يكتب ذلك !

(خمر المحبة) أو إلى تذكر عالم الذّر الذى كانت فيه الأرواح ، قبل خلق الأجساد، تقِرُّ بالوحدانية لله (خمر التوحيد ، كأس : ألست بربكم). المهم الآن: أن الشعر جرف الحلاج ،فأتى بكلمتين من قاموس الممنوع العقائدى .. فهل كان الرجل بالفعِل يقصد : الحلول والمزج ؟ ويجيب يوسف زيدان : فى شهادة -نثريّة - للحلاّج ، نراه ينفى بشدة ما أثبته فى شعره فيقول عن المزج ما نصُّه : "من ظن أن الأُلوهيَّة تمتزج بالبشريَّة ، فقد كفر" . وعن الحلول يقول : إن معرفة الله هى توحيدُهُ ، وتوحيدُهُ تميزُهُ عن خلْقِهِ، وكلُّ ما تصور فى الأوهامِ فهو - تعالى- بخلافِهِ ، كيف يحلُّ به،ما منه بدأ"(١).

الأمر إذن ، أن الحلاج لم يستطع بالشعر أن يخرج من الأزمة ، مثلما استطاع من بعده من شعراء الصوفية الأكثر نضجاً أمثال : ابن الفارض، وجلال الدين الرومى .. بل وقع فى مأزق جديد عندما استسلم لإيقاع النظم، وجَلَبَ كلمات مثل الحلول ، والمزج .. وعلى هذا النحو عجز شعر الحلاج عن الوصول لصياغة مقبولة يعبِّر خلالها عن مكنون ذاته .. كما عجزت الكلمات التجريبية فى حمل معانيه فلم يبق أمامه إلا الصراخ !

وقد حملت كتب التراجم من صراخات الحلاج مثل زعقته فى أسواق بغداد : "أيها الناس ، اعلموا أن الله قد أباح لكم دمى فاقتلونى ، اقتلونى تؤجروا وأسترح ، اقتلونى تكتبوا عند الله مجاهدين وأُكتب أنا شهيد" .

و لم يجد الحلاج وسط هذا الصراخ والعويل حلاً إلا عن طريق تفجير اللغة وليس هذا يعنى القيام بعمل إرهابى الغاية منه نسف اللغة وجعلها حطاماً ولكن كان سعيَهُ للتخلص التام من أساليب الصياغة اللغوية الشائعة فى عصره.

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢ وما بعدها .

وقد تجلى هذا التفجير للُّغة السائدة ، كما تجلى اكتشاف الحلاج لمعدن اللغة الصوفية الجديدة فى النص الوحيد (الكامل) الذى بَقى إلى اليوم من مُؤلفاته. وهذا النص ، الذى كتبه الحلاج فى سجنه -وهَرَّبه تلاميذه- والذى يُعدُّ من أروع النصوص الصوفية على الإطلاق ، هو كتاب (الطواسين) الذى فجَّر الحلاج من خلاله كل التراكمات اللغوية والدلالية ، ليعود إلى أصل اللغة: الحرف .. وإلى التجلى الأتم لها القرآن .

وقد أراد الحلاج -كما يقول يوسف زيدان- أن يغُوص نحو الحروف، التى هى المادة الأولية فى اللغة ، فجعل فصول كتابه (طواسين) أى أن كل فصل منها (طاسين) مستفيداً فى ذلك من الدلالة الصوتية العميقة ، الناشئة من جمع حرفى الطاء والسِّين وناسجاً فى الوقت ذاته على منوال النص اللغوى الأقدس (القرآن) .. فقد بُدأت بعض سور القرآن بذكر الحروف ، ومن بينها الطاء والسِّين ، اللذين بدأ بهما الحلاج .

ثم يأتى الحلاج بما يجلو الحرف . وذلك عن طريق الإضافة ليكشف عن مَفْهُوم صوفى ، يساوق الجمع اللغوى بين لفظين .. هذا المفهوم الصوفى هو باختصار : إن الحقيقة لا تدرك إلا من حيث النسب والإضافات ، فلا توجد حقيقة إلا من حيث نسبتها وإضافتها .. وإضافات الحلاج للطاء والسين، تكشف عن مستوى آخر من مستويات اللغة الصوفية عنده ، وهو مستوى (الترميز) فقد أراد الحلاج أن يبين للصوفية أنه لايمكن التحدث عن حقائق الطريق إلا رمزاً[1].

وعلى هذا النحو كان سعى الحلاج وإصراره على الرجوع لبكارة اللغة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥ وما بعدها .

ومادتها الأولى (الحرف) . و لم تكن محاولات الحلاج الفريدة والوحيدة للنهوض بالنّص الصوفى واللغة الصوفية بل كان الحلاج هو فاتق أكمام ورائد من رواد حركة التجديد .. تبعه بعد ذلك محاولات كثيرة إلى أن وصل النص الصوفى إلى (الغوثية) . وهى تلك الرسالة الخطيرة ، التى تقع تاريخياً - بين المواقف والمخاطبات للنّفّرِيّ المتوفى ٣٤٥ هجرية ، وكتابات ابن عربى المتوفى ٦٣٨ هجرية .

وقد كان لهذا النص إشكالاتُه حيث أنه لم يشتمل على أية علامات دالة على مؤلفها بل على العكس -جاءت بعض الإشارات التى تشتت نسبتها، فنراها فى بعض النسخ الخطية منسوبة لابن عربى .. وفى بعضها الآخر منسوبة للجيلانىّ وفى مخطوطة بدير الأسكوريال ، اختلط نص (الغوثية) بفقرات من مواقف النّفّرِىّ .

وتبدأ الغوثية بما يلى : قال الغوث الأعظم ، المستوحش من غير الله (وفى نسخة : المستولد من غير أَمَةٍ !) المستأنس بالله قال الله تعالى : ﴿يا غوثَ الأعظم ، قلتُ : لبيّك يارب الغوث قال : كلُّ طور بين الناسوت والملكوت فهو شريعةٌ وكل طور بين الملكوت والجبروت فهو طريقة وكل طور بين الجبروت فهو طريقة وكل طور بين الجبروت واللاهوت فهو حقيقة ياغوث الأعظم : ما ظهرت فى شئ كظهورى فى الإنسان !

ثم تتولى سطور (الغوثية) ليبدأ كل سطر وكل عبارة ، بتعبير : ياغوث الأعظم ، ولاتوجد فى الرسالة -كما أسلفنا- أية إشارات دالة على مؤلفها، بل إن المؤلف اختار منذ البداية أن يستتر خلف صورتين : الأول : "صوت الله" والآخر صوت "الغوث الأعظم" الذى يتلقى الخطاب الإلهى .. والخطاب الإلهىّ،

الصوت المسيطر على النص يـأخذ فـى الغـالب الأعـم صيغـة الخطـاب القرآنـى، ويتشح بنغمة ذات قدسية .

المؤلف -إذن- قد استتر استتاره الأول ، خلف الخطاب الإلهى المقـدس لكنه استتر مرة ثانية خلف لقب الغوْث الأعظم الذى هو واحدٌ من ألقاب كبـار الصوفية عموماً، ومن ألقاب (عبد القادر الجيلانى) بوجـه خـاص .. فنراه وهـو يجرى الحوار مع الله متخفياً وراء غوثيته ، يقول النص :

ثم سألت : يارب : هل لك مكان ؟

قال : أنا مكوِّن المكان وليس لى مكان .

ثم سألت : ياربِّ ، من أى شئ خلقت الملائكة ؟

قال : ياغوْث الأعظم ، خلقـت الملائكـة مـن نـور الإنسـان ، وخلقـت الإنسان من نورى .. إلخ .

ولاشك من أن ثمة دواعى كثيرة ، ألجـأت النَّص الصُّوفـى لاسـتراتيجية التخفى التى نراها فى الغوثية ، كاعتراض الفقهاء علـى الصُّوفيـة ، والخشـية مـن افتتان العوام ، ومراعاة أحكام الزمان .. إلخ[1] .

وقد استطاع الجيلانى أن يتجاوز أزمة اللغة وقد حظى طيلة حياتـه التـى امتدت إحدى وتسعين سنة باحترام الصُّوفية والفقهاء معاً وصـارت طريقتـه بعـد وفاته واحدة من أوسع الطرق الصوفية انتشاراً فى بلدان العالم .

ويتساءل يوسف زيدان : كيف عَبَر الجيلانى فى (الغوثية) أزمـة اللغـة ؟

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧ وما بعدها .

ويجيب قائلاً : لقد اختفى الجيلانـى وراء النص و لم يفصـح عـن ذاتـه المشـخصة فكان النص المعْلَن ، مشتملاً بين طياته على نصٍّ مضْمرٍ ، لايمكن استكشـافه إلا بالرجوع إلى الدلالات الاصطلاحية للألفاظ . وفى الوقت نفسه ، يتكـئ المعنـى الظاهر على الثوابت الشرعية التى لايمكن إنكارها يقول النص المقدس والخطـاب الإلهى : ياغوث الأعظم : إذا رأيت المحترق بنـار الفقـر، والمنكسـر بكـثرة الفاقـة والعِيال ، فتقرب إليه لا لحجاب بينـى وبينـه يـا غـوث الأعظـم : جعلـتُ الفقـر والفاقة مطية الإنسان ، فمن ركبها فقد بلغ المنزل قبل أن يقطع المفاوز والبـوادى ياغوث الأعظم : قل لأصحابك وأحبابك ، من أراد منكم صُحبتى فعليه بالفقر، ثم فقر الفقرِ ، ثم الفقرِ عن الفقر ، فإذا ثم فقرهم".. فلا ثمَّ إلا أنا .

ففى هذه العبارات البليغة ، تتحرك الدلالـة عـبْرَ مسـتويين .. الأول هـو المفهوم الشائع للفقـر والفاقـة .. فيكـون النّـص مقبـولاً، اسـتناداً إلى العديـد مـن النصوص الدينية التى تُعْلِى من قيمة الفقراء ؛ فقد ورد فى الحديث الشريف أنهم يدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمســمائة عـام ، وورد دعـاء النبـى : "اللهـم أحينـى مسكينا وأمتنى مسكيناً واحشرنى فى زمرة المساكين" وفى المستوى الثانى، نجـد الدلالة الأرحب تأتى مع المفهوم الاصطلاحى لكلمة فقر ؛ فمنـذ وقـت مبكـر ، اصطلح الصوفية على أن الفقير : ليس هو الذى لايملك شيئاً ، بل هو الذى يملك كل شئ ! وهذا نصٌّ عبـارة صوفيـة مـأثورة عـن بعـض رجـال القـرن الثـالث ، ومذكورة بكاملها فى (الغوثية) . وفى آثار البسطامى نقرأ : عبـدتُ الله أربعـين سنة ، فنُوديت : إذا أردت أن تأتى إلى ، فأت إلى بما ليس فى! قلت: سُبحانك، وما ليس فيك ؟ قال : الفقر .

وهكذا اتخذ الفقر دلالة اصطلاحية عند الصُّوفية تنـاقض دلالتـه الشـائعة

ولا يمكن قراءة النّص الصوفى (الغوثية) إلا بوضوح الدلالة الصوفية فى الاعتبار وإلا فما فقر الفقر وما الفقر عن الفقر وكيف يتم الفقر ؟ إن ذلك كله لايُدرَك - على مستوى التذوق- إلا من خلال النظر إلى العبارات من زاوية المصطلح الصُّوفىّ .

وعلى هذا النحو ، استطاع الجيلانى أن يشرك القارئ فى النص، من خلال عملية التوليد الدلالى التى تجاوزت المصطلح الصُّوفى السائد[1] .

وهكذا كان التطور على يد نجم الدين كُبْرى الذى جاء بعد الجيلانىّ بأكثر من نصف قرن واستشهد وهو يقاتل التتار ٦١٨ هجرية بإضافته لمصطلحات أخرى للغة التصوف .

ونخلص من هذه النقطة إلى أن الحلاج لم يستطع بمحاولاته العديدة أن يخترق الحائط اللغوىّ وأن ينفذ من خلاله ليطل على ساحة جديدة من ساحات اللغة التى تكون بعيدة عن لغة العوام .. فلم يجد سوى الصراخ فمات ميتة شنعاء دون أن يحقق غرضه المرجو .. حتى جاء الإمام الجيلانى بغوثيته فوضع بذلك المنهج الذى سار عليه أئمة التصوف وروّاده .

ثانياً : خصائص الشعر الصوفىّ

الأدب الصُّوفى هو فى حقيقة الأمر وليد أزمة تفجرت على يد الحلاج وهى أزمة اللغة التى راح ضحيتها وأعدم سنة ٣٠٩ هجرية .. وهذه الأزمة كانت محط أنظار الصوفية من بعده .. وقد كان الشعر فى صدارة الحلول التى طرحت رغم إخفاق الحلاج وعدم نجاحه إلا أن من الصوفية من نجح فى ذلك

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

وقدم أدبًا وشعراً عظيمـاً احتوى على كـل مقومـات اللغـة الصوفيـة برمزيتهـا، وخصوصيتها .

حيث عَبَّر أوائل الصوفية عن أذواقهم ورؤاهـم خـلال أبيـات مُفـردة أو قصائد قصار ، فكان شـعرهم المبكـر -علـى حـد قـول يوسـف زيـدان - دفقـة شعورية مُعبرة عن حالٍ بعينهِ أو لمحة بذاتها ، فهـو أشـبه بقطعـة موسـيقية تُعـزف عزفاً منفرداً .

ثـم صار الشعر الصوفى -منذ القرن السابع الهجرى- أشبه بالسيمفونية، مع تلك المطولات من القصائد الصوفية التى أبدعها شعراء من أمثال ابن عربـى، ابـن الفـارض ، عفيـف الديـن التلمسـانى ، فريـد الديـن العطّـار، جـلال الديـن الرومى، أبى الحسن الششترى ، عبد الكريم الجيلى ، مصطفى البكـرى .. إلخ . وقد تميز الشعر الصوفى بخصائص ، تُميِّزه عن بقية ضروب الشعر العربى، وتجعل منه باباً فريداً من أبواب تراثنا الأدبى .

وقد حصر يوسف زيدان خصائص الشعر الصوفى فيما يلى :

١- إن أولى خصائص الشعر الصوفى وأبرزها ، هو ما يتعمَّده الشاعر من سلوك سبيل الرمز والكناية وضـرب الأمثـال ، ليحمـل البيـت الشـعرى بـين طيّـات تفعيلاته ، ما لاحصر له من الدلالات الخاصة ، وهـذا مـا يصـرح بـه شـعراء الصوفية أنفسهـم ، فنجد منهم عبد الكريم الجيلى يُفَصِّـل الأمـر فـى قصيدتـه الطويلة النادرات العينية بقوله :

مفاتحُ أقفال الغيوب أتتك فـــى خزائن أقوالِى فهل أنتَ سامِعُ
وها أنا ذا أُخفى وأُظهرُ تــــارةً لرمز الهوى والسرُّ عِندى ذائعُ

وإياك أعْنى فاسْمَعِي جارى فمـــا يُصَرِّحُ إلا جاهِلٌ أو مُخـادِعُ
سأنشى روايات إلى الحق أُسْنِدَتْ وأضربُ أمثالاً لِما أنا واضِـعُ

ورموز الشعر الصُّوفى ، هى ذاتها تلك الاصطلاحات التى تواضع القـوم علـى التحـدث بهـا لكشـف معـانيهم لأنفسـهم ، والتـى عُنـى بعضُ مشـايخهم بالكشف عن دلالاتها للمريدين ، خِلال قائمةٍ طويلةٍ من المؤلفات فى هذا الباب كالرسالة القشيرية ، واللُّمَع ، وكشف المحجوب وكتـابى اصطلاحـات الصوفيـة لابن عربى والقاشانىّ .

وأبرز هذه الرموز وأكثرها وروداً فى الغالب الأعم من شعر الصوفيّة هو إشاراتهم للذات الإلهية بمحبوبات العرب المشهورات مثل : ليلى ، هند، سـلمى، لبنى ، وبثينة ، عزة .. وغيرهنَّ . فمن ذلك ما نراه عند عفيف الدين التلمسانى، حين يريد التعبير عن مشاهدته آثار جمال الذات الإلهية فى الكون، فيقول :

منعتهـا الصفاتُ والأسمـــاءُ أن تُرى دُونَ بُرْقُعٍ أسمَاءُ
قد ضَللناَ بِشَعْرِهَا وهو منهـــا وَهَدَتْنَا بها.لها الأضـــواءُ
نحنُ قومُ مِتْنَـا وذلك شَـــرْطٌ فى هَواهَا فلييأسِ الأحياءُ

وهذا الاشتقاق الرمزى يرجعُ فى المفهوم الصوفى ، إلى كون كل مظاهر الحسن فى الوجود، إنمـا هـى تجليـات للجمـال الإلهـى الذاتـى، فتلـك المحبوبـات العربيات لايتعدين كونهن إشارة حسيَّة باهتة للجمال الأزلى، هذا الجمال الـذى اشتركن فيه بحسنهن ، وتواضعهن عنه بتعالى جمال الذات عنهن، علواً كبيراً .

غير أن هذه الرموز ليست بحال من الأحوال ، مُسَوِّغاً للوقوف عند هذه المظاهر والوجوه المستحسنة ، وإنما هى محض تلويحات يُوهم بها الصُّوفـى العامـة

بأن محبوبه إنسانى ، صوناً لسرٍّ محبته مِن الشيوع فى غير أهله، وإشفاقاً على السامعين من أهل السلامة ، أن يفتتنوا بصريح أقواله . وعلى الحقيقة فليس للصوفى توقف ولا كلام إلا فى محبة مولاه عز وجل[1] .

٢- والخاصية الثانية فى الشعر الصُّوفى ، تبدو فى هذا القدر من التهويل والمبالغة اللذين نجدهما فى الأبيات التى يُعبِّر فيها الصُّوفى عن الأحوال غير المعتادة التى يعايشها ، والأمواج العالية من الأنوار التى يعانيها ، وتظهر تلك الخاصية بأوضح ما يكون ، حين يحكى الشاعر الصُّوفى عن محبته وما يلاقى فيها من وجدٍ وشوقٍ واحتراقٍ :

وطوفانُ نوحٍ عند نوحِى كأدمُعِى ... وإيقادُ نيران الخليل كلوعتى
فلولا زفيرى أغرقتنىَ أدمُعِى ... ولولا دموعى أحرقتنىَ زفرتى
وحزنى ما يعقُوب بث أقلَّهُ ... وكُلُّ بلا أيوبَ بعضُ بليتى

وعلى هذه المحبة يجعل الصوفية من الموت عنواناً . فيكثرون فى شعرهم من ذكر موت المحبين عشقاً ، قاصدين الموت فى مفهومه الصوفى -إماتة تعلُّقات النفس -وفى مفهومه العام .. ومن هنا قال ذو النون المصرى فى مطلع إحدى قصائده :

أموتُ ومَا مَاتتِ إليك صبابتى ... ولا قُضيت من صدق حُبكَ أو طارى

وقد أعجب الصوفية دوماً بالعذريين من الشعراء ، وتمثلوا فى شرح أحوالهم بأبيات الشعر العذرى التى تفيض رقة وتذوب حباً خاصةً أن الشعر

(١) د. يوسف زيدان: بحث بعنوان (التراث الرُّوحى فى الحضارة العربية الإسلامية) ص ٢١ وما بعدها.

العذرى تندر فيه الصور الحسيةُ الفِجّةُ . التى تندر أيضاً فى شعر الصوفية[1] .

٣- وللشعر الصُّوفى خاصيةٌ تتعلق بعدد الأبيات ، فباستثناء بعض القصائد الصوفية المطوّلة التى ابتغى أصحابها ترجمة التجربة الروحية بأسرها ، كالتائيّة الكبرى لابن الفارض ، والنادرات العينية لعبد الكريم الجيلى ، وأشعار العطار وجلال الدين الرومى ؛ وهى القصائد والدواوين التى تُعَدّ أبياتها بالمئات والألوف . فان الأغلب الأعمّ من شعر الصوفية يأتى على هيئة أبياتٍ قصارٍ، تُلمح كل مجموعة منها عن لطيفةٍ ذوقيةٍ مفردةٍ ، أو بضعةِ لطائفَ سُرعان ما يحجم الصُّوفى عن الإسهاب فيها ، بحيث يقف قصيدته عند أقل عدد من الأبيات .. ولهذا فإن عديداً من الدواوين الشعرية لكبار الصوفية، تشتمل على مقطوعات شعرية لاتزيد أبياتها عن الخمسين. بل تقف أحياناً عند بيتٍ أو بيتين فقط والمثال على ذلك تجده فى دواوين : الحلاج والشبْلى وابن عربى ، والتلمسانى والششترى .. إلخ[2] .

ومن الناحية العروضية وعيار الشعر ، جاءت أغلب أشعار الصُّوفية من البحور المشهورة المتداولة -كالطويل والوافر والكامل- لما تتميزٌ به هذه من اتساع يعطى الشاعر ، خلال كمية كبيرة من السواكن والمتحركات ، إمكانيةً وافيةً للتعبير عن أغراضه .. ومع ذلك فقد كان الصوفية كثيراً ما يضيقون بقواعد الشعر باعتبارها قيوداً، فيكسرون جدران التفعيلات فى بعض أبياتهم دون التفات إلى المباح وغير المباح للشعراء -مما يغضب أهل العروض كثيراً وقد عبَّر عن هذا الضيق بقيود بحور الشعر أمير شعراء الصُّوفية "جلال الدين الرومى"

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

فعلى الرغم من أنه وضع ديوانه "المثنوى" على قاعدة النظم الذى يعرف فى العربية بالمزدوج ، والذى يعتمد فى التقفية على توحيد القافية بين شطرى كل بيت ، بحيث تتحرر المنظومة من القافية الموحَّدة .. إلا أنه يعُود فيضيق بتحكم التفعيلات فى آفاق النقش بالكلمات ، فيقول : "إننى أفكرُ فى القافية ، وحسى يقُول : لاتفكر فى شئٍ سواى ويقول : المعنى فى الشعر ، كحجر المقلاع؛ ليس لهُ اتجاهٌ محددٌ .

وبطبيعة الحال ، فالشاعر الصوفى لم يكن ليلجأ إلى المهجور من البحور الشعرية ليُعبِّر بها ، فذلك بالنسبة له تكلُّف لاطائل تحته ، فالصوفى لايرمى إلى الإبهار اللغوى ولزوم ما لايلزم ليُسعد به الفصحاء ، وإنما هو فى نهاية الأمر يترجم بالأبيات ، معنىً عاينه عند فيضان الوجد[1] .

٤- والخاصية الأخيرة التى يُمكن عَدُّهَا سِمَةً مميزةً فى الشعر الصُّوفى، هو ذلك الحشد الوافر من الأبيات مجهولة المؤلِّف .. ففى المتون التى أرخت للتصوف ورجاله فى القرون الأولى ، تتوالى المقطوعات الشعرية مجهولة المؤلف، مسبوقة بكلمات مثل : وقال بعضهم .. وأنشد فى معناه .. و لله در القائل .. وقيل .. وهكذا بل نراهم أحياناً ينسبون عدداً من الأبيات لغير واحدٍ من أهل الطريق .

ومن الأمثلة على ذلك ، الرباعية الشهيرة التى مطلعها: أُحبك حُبين .. التى نسبتها بعض الكتب إلى رابعة العدَوِيَّة ، وذكرتها كتب أخرى عند ترجمة صوفى متأخر عليها بسنوات عدة ، هو ذو النون المصرى .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨ وما بعدها .

تلك هى الخصائص العَامَّة للتراث الشعرى الذى تركه الصوفية، والذى يُعدُّ أحد تجليات الطريق الروحى فى حضارتنا العربية الإسلامية .

وفى مجال الشعر الصوفى، قام يوسف زيدان بجهود كبيرة لإخراج بعض دواوين الشعر الصوفى ودراستها وتحقيقها ، منها: ديوان عفيف الدين التلمسانى، النادرات العينية لعبد الكريم الجيلى ، وديوان عبد القادر الجيلانى .. وهذا ما سنعرضه فى الصفحات التالية .

ثالثاً : ديوان عفيف الدين التلمسانى :

قبل أن نقوم بدراسة الديوان .. ونتتبع الجهود التى بذلها يوسف زيدان فى تحقيقه لهذا الديوان ينبغى أن نتعرف أولاً على "عفيف الدين التلمسانى" حياته، وتصوفه، ومؤلفاته لكى تكون مدخلاً طبيعياً لدراسة الديوان على الرغم من اعتقاد البعض بأن حياة الشاعر وفكره قد لايؤثران تأثيراً مباشراً على دراسة شعره وهذا قول مرفوض لأن الشاعر هو مجموعة من التفاعلات الحسية والرُّوحية والاجتماعية تتضافر جميعاً فى صياغة المضمون الشعرى بمحسِّناته، وصوره ، وطبيعة اللغة التى يستخدمها الشاعر .. إلخ من الأمور التى يجب أخذها فى الاعتبار عند دراسة أى نصّ شعرى .

حياته وتصوفه :

نشأ التلمسانى (أبو الربيع ، عفيف الدين سُليمان بن على) فى بلاد المغرب العربى ، وعلى وجه التحديد فى ديار قبيلة كومة العربية التى استوطنت شمال تلمسان منذ وقت مبكر ولذلك عُرف العفيف بلقب : الكومى التلمسانى .. وكان مولده سنة ٦١٠ هجرية ، وهو أصح التواريخ ، ولم يشذ عنه إلا بعض

المعاصرين من العرب والمستشرقين ، فنجد بروكلمان ، د.عمر فروخ يذكران لمولد التلمساني سنة ٦١٣ هجرية ونجد كرنكوف يجعلها سنة ٦١٦ هجرية وهي جميعاً تواريخ غير صحيحة .

و لم يطب المقام للعفيف في ديار المغرب فَرَحَلَ في شبابه إلى مصر والشام حتى انتهى إلى حدود تركيا الحالية ، وهناك التقى بأهم شخصية صوفية، كان لها الأثر الأكبر في تجربة العفيف الذوقية ، كما كان لها الفضل في تعريفه دقائق الطريق الروحي الذى اندفع فيه العفيف بكل عنف .. ذلك هو : صدر الدين القونوى ، المعروف بالصدر الرومي ، المتوفّى ٦٧٢ هجرية .

وهو تلميذ الشيخ الأكبر محى الدين ابن عربى .. ومن هُنا ظهرت فى أشعار التلمسانى ، نفحة قوية من أفكار ابن عربى التى نعرفها فى كتابيه الشهيرين : الفتوحات المكية ، فصوص الحكم ولعل هذا التأثير الواضح فى العفيف ، هو ماحدا بالمستشرق كرنكوف إلى القول فى مقالته الموجزة بدائرة المعارف الإسلامية : "نستطيع القول دون أن نخشى الزلل ، إن العفيف التلمسانى كان التلميذ الوفى لمحى الدين ابن عربى"[1].

وعلى طريقة صُوفية ذلك العصر ، خرج "القونوى" وتلميذه الشاب عفيف الدين للسياحة فى أرض الله ، حتى حطت بهما عصا التجوال فى القاهرة، حيث نزلا بدويرة الصوفية المعروفة آنذاك باسم خانقاة سعيد السُّعداء، وهى أول دار للصوفية المنقطعين عن العالم للعبادة ، كان الفاطميون قد أسَّسُوها فى القرن الخامس الهجرى ، ثم أوقفها صلاح الدين الأيوبى على زُوار مصر من الصوفية .. وكانت هذه الخانقاة ، هى مقر كبير الصوفية بمصر ، المعروف بشيخ

---

(١) زيدان (د. يوسف) : المتواليات - دراسات فى التصوف ، ص ١٢١ وما بعدها .

شيوخ الصُّوفية .

ونال "التلسمانى" مكانةً طيبةً فى قُلوب أهل التصوف بمصر ، وارتبط مع شيخ شيوخهم آنذاك شمس الدين الأيكى بصلات عميقة ، وأقام بمنزله وقتاً من زمن إقامته بديار مصر ، وهى الإقامة التى شهد خلالها العفيف التلمسانى أهم واقعتين فى حياته ، وهما : لقاؤه بمحمد عبد الحق بن سبعين .. وميلاد ولده الأوحد شمس الدين محمد المعروف بالشاب الظريف .

ثم رحل التلمسانى من مصر إلى الشام ، واستقر بدمشق ، حيث تولى الإشراف على تحصيل رسوم الخزانة العَامَّة ، وهناك نشأ ابنه الشاب الظريف وأنشد أشعاره التى طار ذكرها فى الآفاق .

وفى حياة والده ، توفى الشاب الظريف -سنة ٦٨٨ هجرية وكان عمره عند وفاته سبعة وعشرين عاماً، قضاها فى لهو الصبا وجهلة الفتّوة وأفراحها ورثاه والده بقصيدة مؤثرة (من المنسرح) منها :

يابائع الموت مشتريه أنا	فالصبرُ ما لأيصاب والجلدُ
أين البناتُ التى إذا كتبت	وعاين الناسُ خطَّها سجدوا
أين الثنايا التى إذا ابتسمت	أو نطقت لاَح لُؤلؤٌ نضدُ
ما فقدتكَ الإخوانُ يا ولدى	وإنما شمس أنسهم فقدوا
محمدٌ يا محمدٌ عدداً	وما لما ليس ينتهى عددُ

وعندما توفى الشاب الظريف ، كان والده العفيف قد بلغ من العمر قرابة الثامنة والسبعين .. ويبدو أن العفيف التلمسانى كان صادقاً فى قوله بالبيت الثالث من هذه المرثية ، إنه يرحب بالموت بعد نفاد صبره حزناً على ولده، فهو لم يتم بعدها عامين .. فقد انتقل إلى جوار ربه فى خامس رجب سنة

٦٩٠ هجرية . وكان التلمساني قد بلغ من العمر بشهادة معاصريه ثمانين سنة ولذلك فقد عُدَّ تاريخ مولده كما يقول يوسف زيدان سنة ٦١٠ هجرية وهو الصحيح[١] .

مؤلفاته :

يقول ابن شاكر في ترجمته للعفيف التلمساني : وله في كُلِّ علم تصنيف وهي إشارة جُزافية لابُدَّ أن تُؤخذ بالكثير من الحذر ، إذ يتضح من البحث وراء مؤلفات التلمساني ، أنه لم يكن على قدر من التنوُّع في التأليف، كما قد يُفْهَم من عبارة ابن شاكر ، بل تقتصر معظم مؤلفاته على مجال التصوف .. والأكثر من ذلك أن هذه المؤلفات كانت في أغلب الأحوال شروحاً على نصوصٍ صوفية، كتبها كبار رجال التصوف السابقين على التلمساني .

وباستعراض مُؤَلفات التلمساني يظهر أنه كان شغوفاً بهذه النصوص الصوفية ذات الطابع الرَّمزي فقد عكف على العديد منها محاولاً تحديد المعاني المتوارية خلف الرمز الصوفي . ومظهراً تلك المعاني التي اختصَّ بها أهل الطريق والولاية .

وإذا كانت مؤلفاتُ التلمساني الشارحةُ ، ذاتَ قيمةٍ تفسيريّةٍ كبيرةٍ لآراء السابقين عليه ، فإنها أيضاً تُعبِّر عن موقفه الخاص ، وآرائه بِعَدِّهِ واحداً من أهل الطريق . **ومن هذه الشروح :**

١- شرح منازل السائرين لشيخ الإسلام : أبو إسماعيل عبد الله بن محمد ابن

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٣ وما بعدها .

على .. المعروف بالهروى الأنصارى (ولد سنة ٣٩٦ وتوفى ٤٨١ هجرية) وقد أثار هذا الكتاب شجون الصوفية فتناولوه بالشرح ، كما أثار حفيظة غير الصوفية ، فوقفوا منه موقف التقدير الذى لايخلو من النقد .

٢- شرح المواقف (لأبى عبد الله محمد بن عبد الجبار النِّفَّرِىّ) (١) .

٣- شرح تائية ابن الفارض المعروفة باسم (نظم السلوك) وهى واحدة من أشهر قصائد الشعر الصوفى .

٤- شرح فصوص الحكم (للشيخ الأكبر محى الدين بن عربى المتوفى ٦٣٨ هجرية)

٥- شرح القصيدة العينية للشيخ الرئيس ابى على ابن سينا . والتى تتناول موضوع النفس الإنسانية تناولاً صوفياً قريب الصلة بمذهب أفلاطون وفلاسفة الإسكندرية ، وتقع عينية ابن سينا فى عشرين بيتاً (من بحر الكامل) يقول فى مطلعها :

هبطتْ إليكَ من المحلِّ الأرفعِ ورقاءُ ذاتُ تعززٍ وتمنّعِ

وغير ذلك(٢) .. كرسالته التى ألفها فى علم العروض .

الديوان :

يُعَدُّ ديوانُ التلمسانىّ هو أكثرَ أعمالِهِ تعبيراً عن شخصيته ، وآفاق تصوفه .فإذا كانت سائر مؤلفات التلمسانى - باستثناء رسالته فى العروض-

---

(١) حققه وعلق عليه د. جمال المرزوقى ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠٠٠م .

(٢) راجع المرجع السابق ، ص ١٢٨ وحتى ص ١٣٩ .

هى شروح على ما كتبه السابقون عليه ، فإن هذا الديـوان هـو المؤلـف المستقل الذى لم يتقيد فيه العفيف بعبارة غيره ، بل انطلق بحسِّه الشعرى المرهف، ليعـبر عمَّا يراه هو من حقائق المحبَّة ، وغيرها من ملامح الطريق الصُّوفى . والديوان هو أشهر مؤلفات التلمسانى على الإطـلاق ، ولا توجـد شـكوك فـى نسبته لـه، إذ ذكره معظم المترجمين والمفهرسين للتلمسانى وديوان التلمسـانى -فـى معظمـه- يدور حوْل تلك الأفكار الصوفية التـى ظهـرت عنـد ابـن عربـى وابـن سبعين ، وأتباعها .

منهج يوسف زيدان فى تحقيق الديوان :

بدأت معرفة يوسف زيدان بـالعفيف التلمسـانى وديوانـه الشعرى منـذ سنوات وكانت هذه المعرفة -كما يقول فى مقدمته للديوان ناجمة عن دهشتين: الدهشة الأولى ، من ذلك الهجوم الشديد الذى شنَّه تقى الديـن بـن تيميـة علـى عفيف الدين التلمسانى ، ناعتاً إياه بأقذع الصفات ، حتى بلغ به الأمر أن دَعَاهُ: الفاجر التلمسانى[1] فهو يترجم للعفيف فى إحدى رسائله فيقول ما نصه:

"وأمَّا الفاجر التلمسانى فهو أخبث القوم (الصوفية الفلاسـفة) وأعمقهـم فى الكفر ، فإنه لايفرق بين الوجود والثبوت كما يفـرق ابـن عربـى ، ولايفـرق بين المطلق والمعين كما يفرق الروحى (القونوى) ولكن عنـده مـا ثـم غـير (الله) ولا سوى بوجه من الوجوه وإن العبـد إنمـا يشـهد السـوى مـادام محجوباً، فـإذا انكشف حجابه ، رأى أنه ما ثم غيره يبين له الأمر . ولهذا كـان يستحل جميـع المحرمات ، حتى حكى عنه الثقات أنه كان يقول : البنـت والأم والأجنبيـة شـئ

(١) د. يوسف زيدان : ديوان عفيف الدين التلمسانى ، دراسة وتحقيق ، ط١ أخبـار اليـوم، ١٩٩٠، ص ٧ .

واحد وما رأيت من كفر هذا الكفر ، الذى ما كفره أحدٌ قط ، مثل التلمسانى"
وهذا هو رأى ابن تيمية فى العفيف التلمسانى ، وهو كما نرى قاطعٌ حاسم
ومع ذلك فللدكتور زيدان عدة ملاحظات هى كالتالى :

أولاً : إن ابن تيمية يُعتمدُ فى نقده للتلسمانى وتكفيره له ، على بعض الروايات التى ، بحسب تعبير ابن تيمية : حكاها الثقات فهل يا ترى تكفى (الحكايات) لتكفير رجل مسلم ؟ وأين استشهادات ابن تيمية بنصوص التلمسانى قبل الحكم عليهِ ، فقد كانت عادته أن يورد من نصوص المتهمين -شعراً ونثراً- ما يبرر حكمه عليهم ، لكنه لم يفعل ذلك مع التلمسانى .

ثانياً : كان ابن تيمية مُعاصراً للتلمسانى ، فقد وُلد ٦٦١ هجرية وتوفى ٧٢٨ هجرية ولابد أن نأخذ شهادات المعاصرين بالكثير من الحذر لما تنطوى عليه أحياناً من ملابسات قد تحجب الصواب عن أعينهم .

ثالثاً : جمع ابن تيمية كل صوفية عصرِه فى سلَّةٍ واحدة ، وألقى بها إلى الهاوية ولعلَّ ذلك يرجع فى المقام الأول ، إلى اعتقاده الذى صَرَّح به عقب هجومه عليهم ، حيث قال : وكثيراً ما كنت أظن أن ظهور مثل هؤلاء أكبر أسباب ظهور التتار واندراس شريعة الإسلام ، وأن هؤلاء مقدمة الأعور الكذاب الذى يزعم أنه الله وهكذا كان فكر ابن تيمية مأزوما بهموم عصره وأوهامه .. وإلا ، فهاهم الذين هَاجَمهم ، تمر على وفاتهم ووفاته – مئات السنين ، ولم يظهر الدجَّالُ الأعور الكذاب . وها هم التتار ينحسرون عن العالم الإسلامى ، فى حياة العفيف التلمسانى، ولم يكن العفيف قد توفى بعد ، حين أعلن إمبراطورهم غازان إسلامه ، ولم

يلبث أن دخل التتار الإسلام ، ولم تلبث المدن التى تعَرضت للخراب فى العالم الإسلامى أن نهضت وانتعشت بعد سنوات قليلة .. فلا عبرة إذن فى عَدِّ ابن تيمية مَنْ هاجمهم كانوا سبب اندراس الإسلام .

ونضيف أنَّ هؤلاء أيضاً كانوا المرابطين على الدوام فى الثُّغور .. وأوّل من يرفع راية الجهاد ومنهم من استشهد وضرب أروع الأمثلة فى التضحية أمثال نجم الدين كُبْرى وغيرِهِ .

أخيراً : لقد انتهى ابن تيمية إلى نوع من الذوْق الصُّوفى فى أخريات حياتهِ، وظهر ذلك واضحاً فى مؤلفاته المتأخرة .. ولو كان عمره قد طال عدة سنوات ، لكان قد أعاد النظر فيمن أخرجهم من دائرة الإسلام ، ولعله كان سينتهى بصددهم إلى رأيٍ آخر[1] .

والدَّهشة الأخرى : كان عند مطالعة يوسف زيدان لمخطوط ديوان التلمسانى المحفوظة بمكتبة الأسكوريال . حيث توقف طويلاً عند تلك المعانى الرَّقراقة التى تنساب فى شعره .. وعند هذه المحبَّة الروحية التى تتأجج بصدق بين كلمات أبياته ، حتى أن كثيراً من أشعار الصوفية المشهورين تتواضع عن بلوغ هذه المكانة الرفيعة لشعر التلمسانى ،فلا تصل إلى روعة تعبيره ودقة تصويره المفعم بالايحاءات والنكات الذوقية ومن ثم بدا للدكتور زيدان التلمسانى بشكل مخالف لما صوره ابن تيمية .

ومن ثمَّ كان تحقيق ديوان عفيف الدين التلمسانى أمنية تُراوده فشرع فى البحث والتنقيب عن العديد من المخطوطات لحصرها ومعرفة مواطن حفظها

---

(١) المتواليات ، ص ١٤٦ .

ثم اختار بعضها للاعتماد عليها فى التحقيق .

وقد اعتمد يوسف زيدان على ثلاثة أصول خطيّة لاتنتمى إلى أصل واحد، و لم تنسخ إحداها من الأخرى .. وقد بدأت مخطوطتان منها بترتيب القوافى ترتيباً هجائياً من الهمزة إلى الياء ، وبدأت الثالثة بداية مختلفة ورتبت القوافى على غير النسّق الوارد فى المخطوطتين السابقتين .

وقد قام يوسف زيدان بمقابلة النسخ الخطية حيث لم يكن من الممكن اتخاذ واحدة من نسخ التحقيق [مخطوطة أصلية] واعتبار النسخ الباقية ثانوية – كما يحدث فى الكثير من الأعمال المحققة– إذ أن هذه النسخ جميعاً ، متأخرة عن عصر التلمسانى بزمن طويل .

لذلك ، كانت المقابلة بين النسخ المخطوطة تقوم على عَدِّها جميعاً فى مرتبة واحدة من حيث الأهمية ، فلم يقم يوسف زيدان بإصلاح نسخة منها على أساس أنها (المخطوطة الأم) وإنما قابلها جميعاً .

كما قام يوسف زيدان باختيار الكلمة الصحيحة بعد المقابلة ، والإشارة إلى ما رآه من خطأ النساخ فى الهامش .. كما قام بتشكيل الكلمات وضبطها ضبطاً كاملاً، والفصل بين المقطوعات الشعرية بذكر البحور ، وتخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تشير إليها الأبيات ، وشرح المفردات اللغوية والمصطلحات الصوفية والتعليق على المواضع التى نراها غامضة فى مفهومها الصوفى ، بالإضافة إلى عمل الفهارس الملحقة بالديوان .. وهذا مما لاشك فيه مجهود لايقوم به إلا أصحاب العزائم القوية من والمحققين .

وإذا رجعنا إلى الديوان ثانية نجد أن "التلمسانى" قد جمع فى هذا الديوان بين رقة الشاعر ومواجيد الصوفية التىيعانيها أهل القرب فى رحلتهم الروحية

العارجة من الخلق إلى الحق حيث يصوغ التلمساني حال المحب الصوفي في بعضِ أبيات الديوان ، فيلجأ إلى الرمز الصوفي والتورية التي تجدها عند الصوفية، حيث يطلقون عباراتهم وأشعارهم في محبَّة الذات الإلهية ، كما لو كانت في محبوبة إنسانية ليتجنبوا لوم العامة وثورة فقهاء الظاهر .. يقول التلمساني (من الطويل) مخاطباً محبوبه :

إذا مَاسَ مَنْ يهواك تيهاً فلا عتبُ ... ومَنْ ذا يرى ذاك الجمالَ فلا يصبو؟
ومَنْ ذا الذى يُسقى بذكرك قهوةً ... ولاينثني تيهاً ويزهو بِه العُجْبُ؟
سبيتَ الورى حسناً وأنتَ محجَّبٌ ... فكيف بمن يهواك إنْ زالت الحجُبُ
وأصبحتَ معشوقَ القلوبِ بأسرها ... وَما ذرةٌ فى الكونِ إلا لهَا قَلْبُ

ولايشك دارس التصوف في أن مراد التلمساني بهذه الأبيات هو إطلاق صبابات العشق الإلهي، فالأبيات تشير إلى الجمال الإلهي المحجوب بتنوعات المخلوقات ، تلك المخلوقات التي هي ــ بكل مراتبها ــ في عشقٍ وتسبيح للخالق، كما جاء في الآية القرآنية ﴿ وإنْ مِنْ شَئٍ إلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ...﴾ لكن هناك بعض الأبيات في الديوان، تقوم بها شكوكٌ قويةٌ حول ماهية المحبة التي يقصدها التلمساني، إذ تحمل هذه الأبيات طابعاً حسِّياً لانستطيع معه الحكم بأنها أشعارٌ كُتبت بلغة الذوق الصوفي .. انظر إليه مثلاً حين يقول (من الطويل) :

كأنَّ عذارَ مَنْ أُحِبُّ بخدِّهِ ... رِضَاهُ، وفيه بعضُ آثارِ صَدِّهِ
رشيقُ التثنى راشقُ الجفنِ فاتكٌ ... جيوشُ الهوى من تحت رايةِ قصدهِ
يكلّف رِدْفيه من الثِّقْلِ مثل ما ... يكلّف من ثُقْلِ الهوى قَلْبَ عبدهِ
يموج غديرٌ تحت غُصْنِ قَوَامِهِ ... وثعبانُ ذاك الشَّعْرِ ظامٍ لورْدِهِ

إن الرمز الصوفي مهما بلغ في تعمُّقه وإشاراته، لايبيح مطلقاً للشاعر أن يتحدث عن ثقل الأرداف وثعابين الضفائر التي تصل إلى الأرض! لعلها تكون صورة شعرية بديعة، موحية بجمال امرأة، لكنها أبداً لاتكون ذوقاً معبراً عن جمال الذات الإلهية ..

لِذَا فإننا لانستطيع قبول أشعار التلمساني جميعها في ميدان التصوف- كما يقول يوسف زيدان[1] .

فالراجح أنه لم يوقف أبياته كلها على تصوير أحوال الحب الإلهي، وإنما أنشد بعضاً منها في حبٍّ إنسانيٍّ أرضي . ومن هنا نقف حيارى مترددين عند بعض أبياته الرائعة، لاندري هل نأخذها على جناح المحبة الإلهية، أم نحملها على الجانب الإنساني.. فمن ذلك قوله (من الكامل) :

سَلَّتْ جُفُونُكَ لي سيوفَ حِدادِ فقتلنني ولبسنَّ ثَوْبَ حِدَادي
وطفقنَ يُبدينَ الذبولَ تَصَوُّناً أَنَسِيْنَ أن دمي بخدِّك بَادِي
لو أن فَرْطَ نُعَاسِ جَفْنِك مَاحِي ما عنه يفضلُ ما شكيتُ سُهادي
بَرَدٌ بظَلْمِكَ حَرُّ ظُلْمِكَ جارياً فيه على مَالَيْسَ بالمعتادِ
أرسلتُ طرفي نحو خدِّك رائداً فعلمتُ كيف خيانة الرُّوَّادِ

من الممكن أن نجد صوفياً يتكلّف شرح هذه الأبيات، عَادّاً إياها تشير إلى محبة الله، ويعطي لكل لفظة دلالة صوفية معينة - كما نجد في شروح النابلسي على شعر ابن الفارض وأبي الحسن الشُّشْتري - لكنه من التعسُّف، إدخال الكلام عن (الظَّلْم والظَّلَم) في دائرة الخطاب للذات الإلهية.. فالله - بنص

(١) المرجع السابق ، ص ١٤١.

الحديث - حرَّم على نفسه الظلم ! وطالما اشتكى شعراء الصوفية نيران وجدهم، لكنهم لم يستعملوا أبداً كلمة الظلم .

وإذا تجاوزنا حديث المحبة فى ديوان التلمسانى، بكل ما يثيره من حيرة حول حقيقة محبوبه ، وبكل مافيه من روعة التصوير ورقة اللفظ ودقة المعنى.. نراه فى أبيات أخرى وهو يلوم اللائم عليه، وينتقد نقاده الذين لم يفهموا سكره بشراب المحبة، فيقول (من الطويل) :

أَفِى وَلِهى باسمِ المليحةِ تعتبُ ... وتُعْرِضَ إن وَحَّدْتُهَا ثُمَّ تغضبُ
ولو فزت مِنْ ذاكَ الجمالِ بنظرةٍ ... لأَصبْحَ مِنْكَ العقلُ يُسْبى ويُسلبُ
وَهَبْتك سُلوانى وصَبْرى كلاهما ... وأمَّا غرامى فَهُو مَاليسَ يُوهبُ
فَهَا أَنَا والسَّاقِى يُناول كَاسَها ... فأشربُ صِرْفاً أَو يغنى فأطربُ
فإن لاَمَ فيها الشيخُ طِفْلَ غرامها ... عَلى سُكره فالشَّيخِ كالطفل يلعبُ
تذكِّرنى الحلاجَ والكاسُ تجتلى ... وَلكنَهَا عنه تُصَان وتُحْجَبُ
ولَوْ لَمْ يروا رَاوُوقها كصليبه ... لما عَذروُا حَلاجها حين يُصْلَبُ

ففى هذه المقطوعة الشعرية ، يفصح التلمسانى عن سر سكره، ويوضح لعاذليه كيف أن هذا السكر قد نشأ من مطالعة تجليات الجمال الإلهى فى الكون. وهنا يلمح التلمسانى إلى قضية الحلاج (الحسين بن منصور، المقتول ببغداد سنة ٣٠٩هجرية) فالحلاج سبق له الشرب من هذه الكأس التى سكر بها الصوفية، ولذلك فهم يعذرون الحلاج حين يرون راووق الكأس سبباً فى مقتله وصلبه، هذا القتل والصلب الذى استهان به الحلاج نفسه، واستهان به من بعده كل المحبين الذين أسكرتهم تجليات الجمال الإلهى فى الكون .

ومن أهم أفكار التلمساني وأعمقها في الديوان، ما يعرف في المصطلح الصوفي باسم الوحدة وهي الفكرة التي تقول -بإيجاز شديد- إنه لاموجود على الحقيقة إلا الله، وما سواه وهمٌ وخيالٌ، وأضغاث حلمٍ لايلبث المفيق منها أن يدرك معنى الوحدة الإلهية التي تتلاشى معها كل مظاهر الوجود، فلايبقى سوى الله فقط.. وتلك هي الفكرة التي عرفها التلمساني من كتابات ابن عربي وأقوال صدر الدين القونوي، ثم تعمَّق فيها بعد لقائه بابن سبعين .

وإذا كانت (الوحدة) هي التهمة الكبرى التي دفعت الفقهاء لتكفير العديد من المتصوفة، فإنها عند الصوفية هي مشهد التوحيد التام الذي يتذوَّقه خاصةُ أهل القرب من الله... يقول التلمساني في مشهد الوحدة (من الطويل) :

أَلَمْ تَرَ وجَه الحسنِ أوضحَ واضحِ ... بدا فهو للأنوار أفضحُ فاضحِ
ولا عائقٌ من دونه غير ذاته ... وما دونه من مانعٍ غير مانحِ
إذا أنت أعطتك العيونُ عيونَها ... سبتك مريضاتُ العيونِ الصَّحَائحِ
فشاهدْ كثيفَ الكون لامتنقِّصاً ... تجدْ وجه حسنٍ للكمالات لائحِ
فيا حُسْنَ وجهٍ مِنْ كثيفات مركزٍ ... هجاها عَمٍ لكن بعين المدائحِ
تطوَّر في أشكالها ذَلِكَ الذَّى ... له القيدُ والإطلاقُ رتبةَ لامحِ
هو البَحْرُ لا سطحٌ ولا ساحلٌ له ... فمن طائرٍ فِيه وماشٍ وسابحِ
وإن كنتَ مزكوماً فليس بلائقٍ ... مَقَالُكَ إن المِسْكَ ليس بفائحِ

ففي هذه الأبيات يعبر التلمساني عن ذلك المشهد الذوقي الذي يتعرَّف فيه الصوفي إلى تجليات الحق تعالى في الكون، تلك التجليات التي يبدو من خلالها النور الإلهي الذي احتجب من شدة نوره وظهوره . وفي هذا المشهد يدرك الصوفي: حقيقة الإحاطة الإلهية.. وفي البيت الأخير ، يتهكَّم الشاعر على

منكرى الوحدة لقصورهم عن إدراكها ، فهم كالمزكوم الذى ينكر رائحة المسك من حوله .. وهو ما يذكّرنا بتهكّمٍ آخر، شبيهٍ به، ورد فى وصف شهاب الدين السُّهروردى لمنكرى الحقائق الصوفية ، قال : هم كالعِنّينِ إذا أنكر لذة الوقاع[1] .

وبذلك نكون قد وقفنا على حدود شعر عفيف الدين التلمسانى كنموذج لشعراء الصوفية الأفذاذ .. وتعرفنا على الملامح الأساسية فى شعره من خلال الاستشهاد بمقتطفات من ديوانه لتوضيح الأمر .. وننتقل بعد ذلك إلى نموذج آخر من أعظم النماذج الشعرية الصوفية وهو :

رابعاً : قصيدة النادرات العينية [2] .

تحدثنا من قبل عن عبد الكريم الجيلى كواحد من أعلام التصوف وفصّلنا الحديث عن حياته وتصوفه ومؤلفاته[3] .. أما الآن فلنتحدث عن قصيدته (النادرات) كما حقّقها يوسف زيدان :

والنادرات واحدةٌ من أطول الآثار الشعرية فى التصوف الإسلامى وهى تتألف من ٥٣٤ بيتاً . ولا نعلم أن هناك قصيدة صوفية تتعداها فى عدد الأبيات، اللهم إلا تائية ابن الفارض الكبرى (نظم السلوك) والتى تقع فى ٦٦٧ بيتاً.

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٣ وما بعدها .

(٢) د. يوسف زيدان : النادرات العينية – لعبد الكريم الجيلى مع شرح النابلسى ، الطبعة الثانية دار الأمين ١٩٩٩ دراسة وتحقيق .

(٣) راجع عبد الكريم الجيلى (فيلسوف الصوفية) ص ١٣ وما بعدها .

وقصيدة النادرات من بحر الطويل ، وتفعيلاته (فعولن مفاعِيلن فعولن مفاعيلن) وتتكر هذه التفعيلات - ٤ تفعيلات فى كل شطر - فتعطى كميات كبيرة من السواكن والمتحركات ، مما يتيح للشاعر أن يعبر عن المعنى الذى يدور فى ذهنه بأكبر قدرٍ من الألفاظ ، ومن ثم كان البحر (الطويل) من أشهر البحور وأكثرها تداولاً ووروداً فى أشعار العرب القدماء .

ولايوجد هناك أدنى شك فى نسبة النادرات العينية لعبد الكريم الجيلى فهو يشير إليها فى مؤلفاته الأخرى المقطوع بصحة نسبتها إليه ، خاصة كتابه الإنسان الكامل .. وقد أتم الجيلى تأليف هذه القصيدة قبل سنة ٨٠٥ هجرية ولكن تاريخ تأليفها غير معلوم على وجه الدِّقة ، فالجيلىّ لم يُشر إلى ذلك قط، وكذلك الشُّراح والنُّساخ الذين تناقلوها من بعده .. وإن كان الثابت أن تاريخ تأليفها ، سابقٌ على تاريخ تأليف كتاب الإنسان الكامل الذى وضعه الجيلى سنة ٨٠٥ هجرية .

وهناك اختلاف حول تسمية القصيدة ، فالجيلى يدعُوها بقصيدته العينية، وبالنادرات ، وبالبوادر الغيبية والنوادر العينية - وهو العنوان الوارد فى مُعجم المؤلفين - وبالنوادر العينية فى البوادر الغيبية .

وأيضاً النادرات العينية فى البادرات الغيبية - كما يذكر بروكلمان فى نفس الموضع مؤلفا للجيلى بعنوان : قصيدة الدُّرر .. والأرجح أن قصيدة الدُّرر هذه ليست النادرات العينية ، وإنما قصيدة الجيلى المسماة "الدُرة الوحيدة فى اللُّجَة السعيدة" وهى قصيدة تتألف من ٥٩ بيتاً - أوردها فى الإنسان الكامل- يقول مطلعها :

قلبٌ أطاعَ وجَدَّ فيهِ جنانُه   وعصَى العَوَاذل سِرُّهُ ولسانُه

عقَدَ العقيق مِن العيونِ لأنَّه . فقد العقيق ومن همُو أعيانه

ولعل هذا الاختلاف فى عنوان القصيدة ، وتعَدُّد تسمياتها ؛ هو السبَبَ فى عدم ذكر النَّابُلسى عنواناً لها فى شرحهِ ، مكتفياً بقولـه : عينيـة الجيلى. وإن كـان ذلـك – مـن جهـة أخرى– يؤكـد أن القصيـدة كـانت ذات شـهرة فـى الأوسَاط الصوفية آنذاك ، ممـا أغنـى عـن البحـث فـى عنوانهـا . ويـرى يوسـف زيدان أن أنسب عنـوانٍ للقصيـدة هـو النـادرات العينيـة فـى البـادرات الغيبيَّـة(*) وذلك من حيث إنها – حَسْبَمَا يرى مؤلِّفها – تتألف من أبيات ، كل بيت منها (نادرة) تنتهى بقافية (العـين) وتتحـدث عـن (بـادرة غيبيـة) .. والبـادرات – أو البوادر والبواده– فى اصطلاح الصوفية ، هى : ما يفجأ القلب مـن الغيـب علـى سبيل الوهلة ، إما لموجب فرح ، أو موجب ترح .

أما من حيث المكانة الصُّوفية للنادرات ، فهى نصٌّ مـن أهـم النصـوص التى عَبَّرت عن فكر الصوفية فـى هـذه المرحلـة التـى عـاش فيهـا الجيلـى ، وهـو يصفها بأنها : قصيدة عظيمة ، لم ينسج الزمان على كم الحقـائق مثـل طرازهـا، و لم يسمح بفهمها لاعتزازها . أما النَّابلسى فيقول فـى شـرحه أن العينيـة : هـى الدرة المصونة والجوهرة المكنونـة .. إلخ . ويقـول صـاحب (منظـوم قلائـد الـدُرِّ النفيس) إنها قصيدة : لم يُؤت بمثلها فـى الدهـور والأعصـار ، و لم يسـلك أحـد مسلكها .. ولا يمكن وصفها بلسان العبارة ، ولا يُقدر على نقتها ببيان الإشـارة لما احتوت عليه مـن صنـائع لطـائف كلمـات ذوقيـة وبدائـع غرائـب ترشـحات

(*) لابن عربى قصيدة بعنوان : البادرات العينية فى النادرات الغيبية ، راجع مؤلفات ابن عربى لعثمـان يحيى ، ص ٢١٨ .

شعرية"[1].

ولا يزال الصُّوفية يرددون أبياتاً من (النادرات) ويتغنى بها المنشدون في حلقات الذكر - حتى اليوم- في نواحي مصر .

وإلى جانب هذه المكانة الصوفية للقصيدة ، وبقائها حيَّة في وجدان الصوفية، فإن لها مكانة أدبية رفيعة فالجيلي يتميز بحِس شعرى مرهف، ولا يلجأ في شعره ، من الناحية البلاغية ، إلى الصور المفتعلة والتعقيد - على نحو ما نجد مثلاً في بعض قصائد ابن الفارض وابن عربى - وإنما تنساب ألفاظه فى سهولة ويُسر . وأغلب صوره (التشبيه والاستعارة) وهما من أبسط صور البلاغة وأكثرها طبيعة . هذا على سبيل الإجمال ، وإن كانت دراسة مواطن الجمال الأدبى - على حدِّ قول يوسف زيدان تحتاج إلى دراسة مستقلة .

أما الموضوعات الصُّوفية والفلسفية في القصيدة فهي متنوعة . وقد بدأ الجيلي عينيته بالحديث عن الحبِّ - الذى هو عند الصوفية آخر طورٍ من أطوار العلم وأول طورٍ من أطوار المعرفة - ثم تتحدَّث أبيات القصيْدة عن باطن العبادة وحقيقتها ، وعن العالم الذى هو عند الجيلى خيال ، وعن الله وكيف هو الموجود الأوحد على الحقيقة ، وما سواه لاحقيقة لوجوده ، ثم عن العارية فى الأشياء .. كما تضع النادرات تفصيلاً لفكرة الجيلى فى الوحدة وفكرته الأساسية التى شغل بها دائماً : الإنسان الكامل .

ومن خلال النادرات ، أيضاً يُقدِّم لنا الجيلى ترجمة ذاتية لحياته ، وكيف سلك مسلك القوم وشرب شرابهم .. وفى ثنايا هذه الترجمة يتحدث الجيلى عن

---

(١) د. يوسف زيدان : النادرات العينية لعبد الكريم الجيلى ، مع شرح النابلسى ، دراسة وتحقيق، ص ٢٠ وما بعدها .

الروح وهبوطها ، وعن الجسم ونزوله من عند خالقه ، وتكونه فى الأرحام، وأيضاً تتحدث النادرات عن الأفلاك السماوية وترتيبها هذا كله إلى جانب موضوع من أهم الموضوعات الصوفية ، وهو : الشيخ والمريد[1] .

إن تلك الموضوعات من التصوف الفلسفى ، كان حديث الجيلى عنها ذا طابع رمزى ؛ مما دعا إلى وجود شرح للقصيدة ، يُفصِّل مجملاتها ويفك رموزها . وكان "النابلسى " صاحب هذا الشرح[2] .

منهج يوسف زيدان فى تحقيق القصيدة :

كعادة الدكتور زيدان عند إقدامه على أى عمل أن يجمع كل الأصول الخطية ومقابلتها .. سواء بالنسبة لقصيدة "النادرات" والتى توجد موزعة بين مكتبات العالم وقد حاول جمع أكبر قدر من هذه النسخ الخطية ، للاستفادة منها فى التحقيق حيث جمع ما يقرُب من خمس عشر مخطوطة من أنحاء متفرقة كدار الكتب المصرية ، والمكتبة الظاهرية بدمشق ، المكتبة الوطنية بباريس، ومكتبة الدولة ببرلين ، ومكتبة جامعة كامبردج .

أما بالنسبة لشرح النابلسى (المعارف الغيبية) فيوجد منه عديدٌ من النسخ موزَّعة هى الأخرى بين مكتبات الشرق والغرب. كدار الكتب المصرية، ومكتبة بلدية الإسكندرية ، والظاهرية بدمشق ، ومكتبة المعهد الأحمدى بطنطا، والمتحف البريطانى بلندن ، ومكتبة خسرو بك بسيراييفو .

---

(١) راجع المرجع السابق ، ص ٢٣ وما بعدها .

(٢) يُعَدُّ عبد الغنى النابلسى من أشهر الشراح الصوفية فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الهجريين ولد بدمشق سنة ١٠٥٠ هجرية وتوفى بها سنة ١١٤٣ هجرية .

ولم يحاول يوسف زيدان في تحقيقه أن يرسم (شجرة نسب) للنسخ التى وجدناها، سواءً للنادرات أو المعارف الغيبية ، حيث إنه لم يجد من بينهما نسخة واحدة بخط المؤلف أو بخط ناسخ عاش فى عصره ، بحيث يمكن عَدُّهَا المخطوطة الأم وسائر النسخ (مخطوطة ثانوية) وقد اختار يوسف زيدان من بينها جميعاً أربعاً من النسخ لتحقيق النادرات ونسختين لتحقيق الشرح .

حيث تمت المقابلة بين المخطوطات .. ومن خِلال المقابلة اكتشف يوسف زيدان أخطاء النُّساخ التى كانت بالنسبة إليه عملاً شاقاً ففى كل بيت من النادرات كان يجد خطأً أو أكثر ، وقع فيه أحد النساخ .. وأحياناً تختلف الكلمة الواحدة فى النُّسخ الأربع للقصيدة ، وكذلك الأمر بالنسبة للشرح، فقد نجد كلمة واحدة اختلفت بين النسختين اللتين نقابل بينهما ، وكلا الاختلافين خَطأٌ .. وهذا ليس شيئاً غريباً أو جديداً فقد ورد ذلك فى كثير من المخطوطات منذ القدم حيث ذكر السيوطى ، وابن خلدون فى مقدمته .

وقد وضع يوسف زيدان الهوامش والكشافات ، وخَرَّج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى ذكرت -أو أشير إليها- فى المتن، وشرحاً موجزاً لبعض المفردات اللغوية الصَّعبة وغير المتداولة ، وتعريفٌ للمصطلحات الصوفية الواردة فى المتن وذلك بتتبع الأصل القرآنى للمصطلح إن وُجد ، ثم بالتعريفات التى وضعها الصوفية الأوائل ، متدرجين إلى كتب الاصطلاحات ذات الطابع الصوفى الفلسفى ، ثم فى النهاية تعريف الجيلى للكلمة .. وذلك حتى يمكن ملاحظة تتطور مفهوم المصطلح الصوفى ، هذا مع مراعاة الاختصار وعدم الإطالة.

وبذلك نكون قد تعرَّفنا على منهج يوسف زيدان فى تحقيقه لقصيدة

النادرات العينية لعبد الكريم الجيلى والجهود التى بذلها لإخراج النص خالياً من كل العيوب التى خَلَّفها النُّساخ .. ومبينا لكل الرموز المبهمة ومن ثم نكون أمام نصٍّ صوفى فلسفى أدبى يحتاج إلى معاينة الفلاسفة والأدباء لكى يستخلصوا منه كل جديد ويبحثوا فى معانيه ومراميه .. لتعم الفائدة تمهيداً لاكتشاف نصوص أخرى .

نماذج من أبيات القصيدة وهوامشها كما وردت فى النص المحقق :

١- فُؤادٌ بــهِ شمْسُ المحبةِ[1] طالِــــــع

وليس لِنجــــبــم العذلِ فيه مَوَاقِــعُ

٢- صحَا الناسُ مِنْ سُكرِ الغرام ومَا صَحَا

وأفرقَ[2] كُلٌّ وهو فى الحان جامعُ[3]

٣- حُميًّا هواه عينُ قهـوةِ[4] غيـرِهِ

---

(١) المحبة : هى محبة العبد لربه ، وحب الله لعباده المخلصين . وقد وردت المحبـة بهـذا المعنى فـى القـرآن الكريم (آل عمران ، ٣١ / المائدة ٥٤) والمحبة الأصلية عند الصوفية هى محبة الذات عينها ، لا بِعَدِّ أمرٍ زائد ، لأنها أصل جميع أنواع المحبات (اصطلاحات الصوفية للقاشانى ص ٧٨) والمحبة لذة فى المخلوق واستهلاك فى الخالق (التعرف لمذهب أهل التصوف للكلابـاذى ص ١٣٠) وهـى تنشأ مـن المعرفـة ، واستيلائها على القلب .. والمحبُّ قليل الاختلاط بالناس ، كثير الخلوة با لله تعالى؛ لاينازع أهل الدنيـا فى دنياهم (ألفاظ الصوفية ومعانيها للدكتور حسن الشـرقاوى ص ٨٢) ويقـول السـلمى : خلـق الله الملائكة للخدمة ، والجن للقدرة ، والشياطين للعنة ، وخلق العارفين للمحبة (المقدمة فى التصـوف ص ٢٨) .

(٢) الفرق : هو الاحتجاب بالخلق عن الحق ، وبقاء الرسوم الخلقية بحالها (اصطلاحات الصوفية للقاشـانى ص ١٣٦) والجمع : هو شهود الحق ، بلا خلـق (اصطلاحـات الصوفيـة ص ١٤١) والتقـرب إلى الله بالأعمال : تفرقة ،فإن شـاهد الصوفـيُّ نفسه مقربـاً ، فهـو فـى الجمـع (التعـرف ص ١٤٣) ويقـول القُشيرى : لابد للعبد من الجمع والفرق ؛ فإن من لاتفرقة له ، لا عبودية له، ومن لا جمع له، لا معرفة له ؛ فقوله تعالى ﴿إياك نعبدُ﴾ إشارة إلى الفرق ، وقوله تعالى ﴿إيـاكَ نستعينُ﴾ إشـارة إلى الجمـع .. (الرسالة القُشيرية ج١ / ص ٢٧٠) .

(٣) صحى أ ت / وفرق ع ، أفرد م / الحال ع .

(٤) القهوة : الخمر ، وسُميت بذلك لأنهـا تُقهـى شـاربها عـن الطعـام ، أى تذهـب بشـهوته (لسـان العرب لابن منظور ج٣ / ص ١٨٢) .

مُدامٌ[1] دواما تقتنيهـا الأضَالِـعُ[2]

٤- هوىً وصبابـاتٍ محبَّـةٍ
وتُربَـةَ صبرٍ قد سقتها المدامعُ[3]

٥- وأولَـعَ قلبِى من زرُودٍ[4] بمائِـهِ
ويَـا لهفَـى كمْ مات ثَمَّةَ والعٌ[5]

٦- وَلِى طمَعٌ بينَ الأجَـارِعِ[6] عهدُه
قديمٌ وكَمْ خَابَتْ هُنَاك المطامعُ[7]

٧- أيَا زمنَ الرَّنـدِ[8] الذى بينَ لعْلَـعٍ
تقضَّى لنا هل أنتَ يا عصرُ راجعُ[9]

---

(١) المدام : يقصد بها الصوفية ، شراب المحبة الإلهية ، وهى الخمر الأزلية التى سكروا بها ؛ يقـول ابـن الفارض فى مطلع قصيدته الخمرية :

شربنَـا علَى ذِكْرِ الحبيبِ مُدامةً ... سَكرنا بها من قبلِ أن يخلَقَ الكَرْمُ

(ديوان ابن الفارض ، دار صادر ، ص ١٤٠)

(٢) غير قهوة م ت / مداما أ .

(٣) قربة صبر ع / تربة - م / سبقتها ت .

(٤) زرُودَ : موضع بمكة ، ويقصد الجيلى به - وفقاً لما يقرره النابلسى : مقام القرب .

(٥) أعلل قلبى م / عن ع م / ثمت أ م .

(٦) الأجارع : الأرض الرملية المستوية التى لاتنبت شيئاً (لسان العرب ج١ / ص ٤٤٣) ويعنى الجيلى بالأوجاع هنا ، مقام المجاهدات السلوكية التى يحل فيها العارف فى ابتـداء سلوكه. وعهـد الطمـع (قديم) لأنه حضرة الإجابة فى قوله عند ﴿ألستُ بِربكُم﴾ (المعارف ، ورقة ٢)

(٧) ولى مطمع ع / أ جارع ع أ / مطامع ع .

(٨) الرند : شجر من أشجار البادية ، طيب الرائحة (لسـان ١٢٣٤/١) ويقصـد الجيلى بزمـن الرنـد: أوقات نفحات الحق التى حظى فيها بالتجليات الإلهية .. وقـد يكـون مـراده بهـا : التجلى الإلهـى على الأرواح فى حضرة ﴿ألست بربكم﴾ وهو ما يُعرف بعالم الذّر .

(٩) لعلع - م ، والكلمة فى هامش أ .

٨- لقدْ كانَ لِى فى ظلِّ جَاهِكَ مرتعٌ

هنِيءٌ ولى بالرقمتينِ(١) مَـرَابِـعُ(٢)

٩- أَجُرُّ ذُيُـولَ اللهْوِ فى سَاحَةِ اللقَا

وأجنـى ثِمَـارَ القُربِ وهْىَ أَيَـانِعُ

١٠- وأَشْرَبُ رَاحَ الوصْلِ صرْفاً براحةٍ

تُصَفقُ بالراحَـاتِ مِنْهَـا الأصابِعُ(٣)

*　　*　　*

وبذلك نكون قد وقفنا على أهم الخصائص التى تميز الشِّعر الصوفى، والقصائد ودواوين الجيلانى .. التلمسانى ، والجيلى وقد أوضحنا من خلالهما المنهج الذى اتبعه يوسف زيدان فى التحقيق والجهود المبذولة لإخراج هذه الأعمال الشعرية .

ولكن لابد أن نشير إلى مشكلة تعوق مسيرة نشر وتحقيق التراث الصوفى حيث نال الشعر الصوفى قسطا وافراً من إهمال دارسى التصوف - لوقوعه فى دائرة الأدب- ومن إهمال دارسى الأدب . لوقوعه فى دائرة التصوف .. وبين الدائرتين ، بقى شعر الصوفية على ما فيه من روعة، بعيداً عن الأعين التى مهما بحثت فى زوايا المكتبة العربية ، فلن تجد إلا أقل القليل من دواوين الشعر الصُّوفى . فالمحقق منها لايزيد على عَدَدِ أصابع اليد الوَاحدة،

---

(١) الرقمتين : الرقمة مجتمع الماء فى الوادى . والرقمتان ، روضتان إحداهُما بنجد والأخرى قريبة من البصرة (لسان ١/١٢١١) وقد يقصد الجيلى بالرقمتين : الحضرة الروحانية ، والحضرة الجسمانية .. وقد يقصد : مكان التجليات الإلهية .

(٢) فى الرقمتين م (وصححت بعد النسخ بقلم أخف من الأول) / مراتع ع ت ، مدامع م .

(٣) كاس الوصل ع ت / راحا براحة أ ت ، كاسا براحة ع / منه الأضالع أ .

والدراسات الجادة حولها لايزيد عددها على أصابع اليد الأخرى[1].

ومن ثم ننادى بأن يهتم دارسو الأدب فى الكليات المتخصصة بدراسة جماليات الشعر الصوفى بصفته مدرسة من مدارس الشعر أو غرض من أغراضه .. وأن يقوم الباحثون بتحقيق ودراسة دواوين الشعر الحبيسة فى المكتبات العامة ودار الكتب .. مما ينتج عن ذلك الدخول فى مجال بكر وحقل فسيح من مجالات الدرس الأدبى ، واللغوى .

---

(١) د. يوسف زيدان : ديوان عفيف الدين التلمسانى ، ص ٩ .

الفصل الســادس

نظـراتٌ نقْدِيَّـة

لقد تعرفنا من خِلاَل السياحة التّى قُمنا بها فى فكر يوسف زيدان وفلسفته، أنه لا يقبل المسلّمات ولا يستسلم للأغاليط التى يتعصّب لها البعض دُون بيِّنة واضحة أو حجة دامغة .. ولذا كانت آراؤه تأتى مبنيَّة على المنهج والبُرهان من أجل جلاء الحقيقة وهذا ما سنوضحه من خلال عرضنا لأهم القضايا التى شغلته فى مجال الفكر .

أولاً : إشكالات أبى حيّان التّوحيدى

يرى يوسف زيدان أن التوحيدى: واحدٌ من أكثر الشخصيات التراثية إشكالاً ومجلبةً للحيرة.. ولو أننا أخذنا الأمور على علاّتها ، مكتفين بالاتكاء والاعتماد على أحكامٍ سابقة تقرَّرت ، وتكررت ، عن هذا الرجل المُشْكل، لانتفى هذا الإشكال وصار التوحيدىّ كما يقال عنه : فرد الزمان وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة وشيخ الصوفية والمبدع والوجودى و ... إلخ ! أما إذا نظرنا للتوحيدى نظرةَ فاحصٍ مدقّقٍ، ودرسناه على ما يوجب الدرسُ الصحيحُ، القائمُ على الفهم والنقد والإحاطة ؛ فإن إشكالات الرجل تتوالى وتتراكب.. وتنقسم هذه الإشكالات إلى ثلاثة أقسام :

الأول : الإشكالات التاريخية الخاصة (بمولده ووفاته، وإشكال إحراقه كتبه، وفحصُ سيرته وأخباره ومؤلفاته) .. وهذا القسم يمثل المدخل للقسمين التاليين .

الثانى : مشكلة انتساب التوحيدى للتصوف.. وهل كان التوحيدى صوفياً حقاً، وشيخاً من مشايخ الطريق ذا مريدين وأتباع – كما زعموا – أم

هو محض (متصوف) .. أم تراه أبعد ما يكون عن التصوف والصوفية ؟

الثالث : ويبحث عن علاقة التوحيدى بالفلسفة، وهل كان الرجل فيلسوفاً أم محض متفلسف أم هو مؤرخ للفلسفة .. وما الذى دعاه لخوض غمار الفلسفة ، أو الجمع بين أشتات منها ؛ وما هى فى النهاية (فلسفة) التوحيدى النظرية والعملية ؟

إشكال مولده ووفاته

لا أحد يعرف متى، وأين ، وُلد التوحيدىّ ؟ والذين كتبوا عن التوحيدىّ تأرجحوا فى تحديد سنة مولده، ورجَّحوا أن يكون هذا الميلاد ببغداد، أو شيراز، أو نيسابور، أو واسط .. سنة ٤١٠ هجرية ، أو ٤١١ هجرية، أو فى حدود ذلك ! وذلك لأنهم استدلوا على مولده، من إشارةٍ وردت فى بعض رسائله .

والوثيقة الوحيدة التى تؤرخ لنا حياته، هى الرسالة التى بعثها إلى القاضى أبى سهل علىّ بن محمد يخبره فيها بأنه أحرق كتبه، فهذه الرسالة هى الدليل على أن التوحيدىّ، كان حياً حتى رمضان سنة ٤٠٠ هجرية ما يقابل ١٨ نيسان ١٠١٠م ففى مطاويها يشير إلى أنه فى عَشْرِ التسعين، فاستدلّ القدماء والمحدثون على أنه ولد حوالى سنة ٣١٠هـ؛ بل حسبه عبد الرازق محى الدين من قبيل الاحتمال أنه ولد بين ٣١٠ و ٣٢٠هـ كأنه لايستطيع البت فى تأريخ ميلاده ، كما سيفعل بتأريخ موته؛ أما السندوبى، وهو غير دقيق مع أنه يحسم الأمور حسماً قاطعاً، فيؤرِّخ ميلاده بسنة ٣١٢هـ وكأنه على يقين !

بيد أن رسالة التوحيدى إلى القاضى أبى سهل، ليست هى الوثيقة

(الوحيدة) التى تؤرِّخ لميلاده .. فثمَّة إشارة (وثائقية) أخرى، وردت فى المقابسات وهى التى اعتمد عليها الدكتور إبراهيم الكيلانى، مقرِّراً: إذا تقصينا جميع ما قيل عن التوحيدى، وأحصينا ما تفرّق من أخباره، أمكننا القول إنه ولد فى بغداد زهاءَ سنة ٣١٠هـ .. وقد استنتجنا تاريخ وفاته من مصدرين، أولهما: كتاب أرسله التوحيدى إلى القاضى أبى سهل سنة ٤٠٠هـ يقول فيه انه بلغ عَشْرَ التسعين، وثانيهما كتاب المقابسات الذى ألفه سنة ٣٦٠هـ وكان عمره يومذاك خمسين عاماً بدليل قوله: وما يرجو المرء بعد الالتفات إلى خمسين حجة، وقد ضاع أكثرها وقصَّر فى باقيها[1] .

ويظل الشكُّ، من بعد ذلك كله، قائماً فى تاريخ مولد التوحيدى .

أما أمر وفاة التوحيدى فهو أمر أكثر إشكالاً من مولده وتذهب الترجيحات ما بين ٤٠٠ هـ ، ٤١٠ هـ ، ٤١٤ هـ وكلها ترجيحات غير يقينية ولكن هذا لايعنينا كثيراً بقدر ما تعنينا إشكالات أخرى أشد تعقيداً .

إشكال إحراقه كتبه :

مما لاشك فيه أن الكتاب بالنسبة للعالِم والأديب يُعَدُّ مداداً لروحه .. وغذاءً لعقله . وبستاناً لفكره يطوف بأزهاره فيمتص رحيقها .. ويذوب فى كأسها ناسجاً أو صانعاً شمعاً ينير للعالمين طريقهم ومستقبلهم .

ومن ثم يثور الإشكال الخاص بإحراق التّوحيدى لكتبه ، وماهو المقصود بهذا الإحراق ؟

قد اشتهرت واقعة إحراق التوحيدى لكتبه من خلال الرسالة التى نقلها

---

(١) د. يوسف زيدان : المتواليات - دراسات فى التصوف ، ص ٨٣ .

ياقوت الحموى بكاملها، وتناقلها من بعده معظم الذين كتبوا عن التوحيدى.. في هذه الرسالة ، يعتذر التوحيدى إلى القاضى أبى سهل علىٍّ بن محمد، الذى كتب إليه يَعْذُلُه على صنيعه، ويعرِّفه قُبح ما اعتمد من الفعل وشنيعه .. فرد التوحيدى معتذراً ، مبرراً هذا الفعل القبيح الشنيع.

وقد أَسَرَتْ هذه الرسالة ألباب الناس، وانفعل الباحثون المحدثون .. فكتبوا ما نصُّه :

قال بدوى : "إن هذه الفعلة – الإحراق – لاتصدر عن مغرور ، بل عن شعور شخصية نبيلة، ترى أن كل كتابة هى حادثة فانية زائلة عابرة، وخير قرطاس تكتب عليه هو الرمل الذى تذروه الرياح، والماء الجارى الدائم التجديد"[1] ..

وقال زكريا إبراهيم : "إذ تنكشف للإنسان تفاهة الحياة الدنيا، وبطلان لذاتها وآلامها، فلا يلبث أن يدرك معنى "العبث" بكل حدَّته وقسوته، وليس من شكٍ عندنا فى أن إدراك أبى حيان لهذا المعنى هو الذى حدا به إلى إحراق كتبه.. وإذن، فليحرق التوحيدى كتبه قبل أن يحترق بها، أو فليحرقها حتى لايحرق نفسه، فما كُتُبه إلا بديلٌ منه، أو ماهى إلا بضعةٌ من نفسه.. إذن، فلترحل كُتُب التوحيدى قبل أن يودِّع صاحبها الحياة، وليستمتع هو برؤية صفحاتها المتناثرة تلتهما النيران، وليعلم مَنْ لايعلم أن الفكر عابر، والمفكر عابر، وكلاهما مع رياح الموت طائر[2] ..

وقال الحوفى : "فزيَّنت له نفسه أن يقدِّم للنار أحد عشر من بنيه،

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : مقدمة الإشارات الإلهية ، ص ٣٣.

(٢) د. زكريا ابراهيم : أبو حيان ، ص ٦١ : ٦٣.

وربما كانوا أكثر من ذلك عدداً، ليس فيهم خامل ولا متخلف، وليس من بينهم إلا من ينافس أخوته فى العلا والبهاء[1] .

ويعقب د. زيدان قائلاً :

.. وهكذا نجح التوحيدى فى تحويل الباحثين إلى شُعراء ! بيد أننا هنا سوف نَحْذر الوقوع فى هذا الشرك ، فننظر إلى الإحراق – والرسالة – نظرة موضوعية لاتندهش عن التناول المتأنى للواقعة (الإحراق) والنص (الرسالة) ..

بدأ التوحيدى رسالته بتملقٍ رقيق للقاضى أبى سهل ولومٍ شفيف: "حَرَسَكَ الله أيها الشيخ من سوء ظنى بمودتك وطول جفائك ، وأعاذنى من مكافأتك على ذلك، وأجارنا جميعاً مما يسوِّد عهداً إن رعيناه كنا مستأنسين به، وإن أهملناه كنا مستوحشين من أجله، وأدام الله نعمته عندك، وجعلنى على الحالات كلها فداك" .

فالتوحيدى هنا يترفق فى الخطاب ، ويحنُّ لعهد الوصال مع القاضى أبى سهل الذى قطعه الأخير بطول جفائه.. وقد كان التوحيدى مشتاقاً لعتاب القاضى، منتظراً السؤال عن إحراق الكتب؛ يقول: وافانى كتابك غير محتسب ولا متوقَّع، على ظمأ برَّح بى إليه، وشكرت الله على النعمة به علىّ وسألته المزيد من أمثاله.

والتوحيدى يصف كتبه التى أحرقها بأنها النفيسة ومع ذلك فإن نفاستها تلك، لم تقها من إقدامه على إحراقها بالنار وغسلها بالماء .. وبعد أن يعدِّد التوحيدى أسباب إقدامه على ذلك (سوف نعود إليها فيما بعد) يعاود لوم

(١) د. أحمد الحوفى : أبو حيان ص ٢٢٩.

القاضى: ما أردت أن أجيبك عن كتابك لطول جفائك، وشدة التوائك عمن لم يزل على ما رأيك مجتهداً، وفى محبتك على قربك ونأيك .. ولكنى حرست منك ما أضعته منى، ووفيت لك بما لم تفِ لى به.. وما حدانى على مكاتبتك إلا ما أتمثله من تشوُّقك إلى وتحرُّقك علىّ وهو يرجوه معاودة الوصال بينهما، وكأنه يستدرك على الرسالة بعدما ختمها بالسلام .. ويتساءل د. زيدان قائلاً :

والسؤال هنا كيف يُقدم التوحيدى على فعلته هذه، مُخلصاً، وهو لايزال على شوقٍ لأبناء الزمان، داعياً صاحبه القديم إلى معاودة الوصال، مستعداً للكتابة إليه، مرة أخرى، مؤكداً أنه لن يتأخر فى الجواب: إلى أن يقضى الله تلاقياً يسرُّ النفس، ويذكرهما بحديث الأمس ؟

والسؤال الآخر : إذا كانت رسالة التوحيدى إلى القاضى أبى سهل مؤرَّخةً بشهر رمضان سنة ٤٠٠هجرية ، فمتى أحرق التوحيدى كتبه أصلاً حتى يبلغ ذلك للقاضى، فيرسل رسالة العتاب والعذل للتوحيدى، فيرد عليه التوحيدى فى رمضان سنة ٤٠٠هجرية ؛ فى الوقت الذى نعرف فيه أن التوحيدى قبل أقل من شهرين، أعنى فى رجب سنة ٤٠٠هجرية ، كان يبيِّض رسالته فى الصديق والصداقة التى كان قد سامر بها الوزير ابن سعدان .. فهل كان التوحيدى، فى أقل من شهرين : مؤلفاً يدبج الرسائل فى الصديق والصداقة، أم كارهاً لأهل زمانه حانقاً عليهم، أم طامعاً فى صلاتهم ووصالهم، أم كافراً بكتبه، أم مستخيراً لله فى إحراقها، أم مستبشراً بلقاءٍ مع القاضى أبى سهل .. لقاءٍ يسرُّ النفس ويذكِّر بحديث الأمس؟

والسؤال الأخير : هل كان التوحيدى قد نقم على الكتب والكتابة حقاً .. أم يموِّه على الناس بحركة (تراجيدية) تستدر عطفهم وأموالهم؟ وما معنى

إحراقه للكتب .. هل يُوهم بالخلاص منها، وهو يعلم أن أصولها موجودة فى خزائن مَنْ كتبها لهم ليسامرهم بها ، وأن نسخها الخطية محفوظة لدى الورّاقين يستنسخونها، حتى وصلت إلينا اليوم .. لتسر النفس وتذكّر بحديث الأمس !

فى ضوء هذه التساؤلات (البريئة) يمكن النظر إلى الأسباب التى ساقها أبو حيان التوحيدى ، ليبرِّر فعلته (البريئة) .. وهى ما يمكن حصره فى الآتى:

أولاً : الاحتجاج بأن ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ و ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ فلا ثبات لشئ فى الدنيا وإن كان شريف الجوهر كريم العنصر ..

ثانياً : الزعم بأنه ما انبرى لذلك ولا اجترأ عليه حتى استخار الله عزَّ وجلَّ فيه ، أياماً وليالىَ ، وحتى أوحى إليه فى المنام بما بعث العزم ..

ثالثاً : تقرير أن العلم يراد به العمل، وأنه يعوذ بالله من علمٍ عاد كلاً وأورث ذلاً وصار فى رقبة صاحبه غلاً ..

رابعاً : القول بأنه جمع هذه الكتب لطلب المثالة والرياسة والجاه فحُرم ذلك كله، فكره أن تظل الكتب حجةً عليه لا له ..

خامساً: أنه فقد الولد والصديق والصاحب والتابع والرئيس، فلم يشأ أن يترك كتبه لقوم يتلاعبون بها ويدنّسون عرضه إذا نظروا فيها، فقد جاور الناس فما صحَّ له من أحدهم وداد ..

سادساً : إنه فقد الأمل فى حياة لذيذة والرجاء فى حال جديدة ..

سابعاً : إنه اقتدى ببعض الأئمة الذين تخلصوا من كتبهم بأيديهم ..

ثامناً : إن جامع الكتب كجامع الفضة والذهب والمنهوم بها كالحريص

الجشع عليها – هيهات – الرحيل قريب[1] .

ويرى يوسف زيدان أن تلك الدواعي التي عدَّدها التوحيدي .. كلها مردودة ، فيقول :

فأما الاحتجاج بالقرآن فليس هنا في محله؛ وإلا مزَّق العلماء كتبهم بحجة أنه لادائم غير وجه الله، وأنها لن تبقى على أي حال (..كان ابن النفيس يقول : لو لم أعلم أن تصانيفي تبقى بعدي عشرة آلاف سنة، ما وضعتها).. والزعم بأن الله أوحى إليه في المنام بما فعل ، بعد أيامٍ وليالٍ ظل يستخيره فيها؛ مغلوطٌ، لأننا نعرف أنه قبل شهرين كان يشتغل بالتأليف .. وقوله: **العلم يراد به العمل** . مغالطةٌ أخرى، إذ أغلب كتبه مسامرات وحكايات وطرائف جلسات ، فلا توصف بالعلم، ولايراد منها العمل أصلاً ! والاقتداء بمن كانوا قبله، فيه نظر، لأنه لم يشتهر عن غير التوحيدي – في المصادر المعتمدة – أنه أحرق كتبه بيده ، إلا في بعض الأخبار المفردة التي لايُعَوَّل عليها .. وفقدانه الأمل في حياة لذيذة والرجاء في حال جديدة ، يناقض رغبته في لقاءٍ مع القاضي أبي سهل: يسر النفس ويذكِّر بحديث الأمس! .. وكذلك زعمه بأنه جاور الناس فما صحَّ له من أحدهم وداد ، يناقض قوله للقاضي أبي سهل: **والسلام عليك بحقِّ الصفاء الذي بيني وبينك، وعلى جميع إخوانك عاماً بحقِّ الوفاء الذي يجب عليَّ وعليك !** .. وأخيراً ؛ فالجمع بين جامع الكتب وجامع المال، وكأن كلاهما طالب دنيا، جمعٌ واضحُ البطلان والتمويه ... ويبقى الإشكالُ قائماً !

ولاتزال هُنَاك عِدَّة إشكالات أخرى مُتَعلقة بالتوحيدي، لايمكن البَتُّ

---

(١)د. يوسف زيدان : المتواليات دراسات في التصوف ، ص ٨٨ وما بعدها .

فيها بسهولة .. فمن ذلك علاقته بذوى النفوذ فى عصره، وإلحافه فى سؤالهم، وتذلّله العجيب للوزراء والكبراء ؛ بل كما عبَّر هو عن نفسه بقوله: **ولقد اضطررت إلى بيع الدين والمروءة ، وإلى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق، وإلى مالا يحسن بالحُرِّ أن يرسمه بالقلم.** فهل كان ذلك -كما قرَّر بعض الباحثين - بسبب ظروف العصر التى حتَّمت على أهل الفكر والعلم الاحتماءَ بذوى السلطان والالتجاء لذوى المال؟ .. يرفض يوسف زيدان ذلك قائلاً :

كيف يستقيم هذا التبرير، ونحن نعلم أن الكثيرين من العُلَماء والمفكرين المعاصرين للتوحيدى، كانوا أشد منه فقراً وأرق حالاً ، و لم يقفوا مع ذلك على أبواب الكبراء والاغنياء ؛ ومنهم **القومسى** صديق التوحيدى ؟ .. فهل يرجع الأمر إلى خِسَّةٍ فى نفس التوحيدى ، وفطرةٍ مجبولة على الاتضاع والتذلّل وطلب الدنيا؟ وكيف يستقيم ذلك ، مع ما نعرفه فيه من بلاغةٍ وإحاطةٍ بثقافة عصره، وهو ما تلزمه الهمة العالية والصبر فى التحصيل ؟

هل كان التوحيديُّ صُوفياً ؟

يرى يوسف زيدان إن للتصوف تعريفاتٍ لاتكاد تقع تحت الحصر، وللصوفيّة مَسَالكُ إلى الله تعدَّدت حتى قيل : **الطرُق إلى الله على عَدد أنفاس البشر.** ومع ذلك فإنه من العسير أن نجد تعريفاً أو مفهوماً للتصوف ينطبق على أبى حيَّان التوحيدى ، ومن الصَّعب أن نضع سيرته التى نعرفها ، فى إطار تلك الطرق إلى الله، التى هى بعَدَد أنفاس البشر .. وهنا يتساءل يوسف زيدان عدة تساؤلات ثم يجيب عليها باستفاضة ، وهى :

(أ) هل كان التوحيدى زاهداً ؟

لقد تعرفنا آنفاً لطبيعة التصوف وتعريفاته .. حيث دارت هذه التعريفات كلها حول (الزهد) باعتباره شرطاً للتصوف، وباباً للعروج من الدنيا إلى الحضرة الإلهية، فيتحلّى الصوفى بالخلق والصفاء حتى يصير على ما وصفه به الإمام الجيلانى فى النصف الأخير من تعريفه[1].. ومن شروط الزهد ، الذى هو شرط المتصوف: عدم الوقوف بأبواب الحكام والأغنياء .

و لم يكن التوحيدى زاهداً، بل كانت حياته وقوفاً متتالياً على أبواب الوزراء والكبراء .. وإذا كان الدكتور زكريا إبراهيم، قد قسَّم حياة التوحيدى إلى: عهد الطلب ، عهد التنقُّل .. فإن الدكتور زيدان يرى كلا العهدين **عهد الطلب** ففى الأول (طلب) التوحيدى المعرفة من الكتب التى ينسخها ومن مجالس العلماء ليتوسل بها أبواب الوزراء والأغنياء طمعاً فى هباتهم ، وفى الأخرى (طلب) هذه الهبات متوسلاً بمعارفه الكثيرة؛ فهو على الحالين: **طالب** .. غير أنه حَصَّل فى الأولى (المعرفة) و لم يرض بما حَصَّله فى الثانية من الهبات[2] .

ب- هل كان للتوحيدى شيخٌ صوفى ؟

إذا كان الزهد هو أحد شروط التصوف ، فإن (الشيخ) شرطٌ آخر لايقل أهمية. وللصوفية كلام مطوَّل فى ضرورة صحبة المريد لشيخ يأخذ بيده فى زمن البداية، وقد تعرفنا على ذلك آنفاً حين تحدثنا علن (معالم الطريق

---

(١) عرف الإمام الجيلانى ت ٥٦١ هجرية المتصوف قائلاً : الصوفى مَنْ جعل ضالته مراد الحق منه، ورفض الدنيا وراءه.. وهو محمولُ القدرة، كرةُ المشيئة، مربَّى القدس، منبعُ العلوم والحكم، بيتُ الأمن والفوز، كهفُ الأولياء والأبدال، عينُ القلادة، درةُ التاج ، منظرُ الرب" .

(٢) يوسف زيدان : المرجع السابق ، ص ٩٢ وما بعدها .

الصوفىّ) .

وكان ياقوت الحموى –وهو أول مَنْ اهتم بالتوحيدى – قد أغفل ذكر شيوخه فى التصوّف، وهو ما استدركه السُّبكى بعد ذلك ، ونصَّ على أن شيخ التوحيدى هو جعفر الخُلْدى .. ومثلما تناقل الكُتّاب عن **ياقوت الحموى** قوله إن التوحيدى شيخ الصوفية ، تناقلوا عن **السبكى** أن الخلدى شيخ التوحيدى .

يقول يوسف زيدان :

ومن حيث التاريخ، ليس هناك ما يمنع أن يكون التوحيدى قد تتلمذ فى الطريق الصوفى على جعفر الخلدى، فقد تعاصرا، وكانت وفاة الشيخ سنة ٣٤٨هجرية ببغداد، حيث كان يعيش التوحيدى.. بيد أن قراءة سيرة التوحيدى وآثاره ، لاتدل على هذه التلمذة إطلاقاً. فمن عادة الصوفية الإشادة بمشايخهم والاستشهاد بأقوالهم ، بل فى التصوف ما يسمى بفناء إرادة المريد فى الشيخ؛ لكن الخُلْدى غير مذكورٍ عند التوحيدى، بل لم ترد إشارةٌ واحدةٌ إليه! وقد نقل التوحيدى كلام الكل، من فلاسفةٍ وأدباء وشعراء ومتماجنين وعقلاء ومجانين، وكُتبه مليئة بالأقوال والمُلح والنوادر ونكات القول. وليس من بين ذلك كله؛ كلمة لجعفر الخلدىّ .. شيخه ، على ما زعموا .

فإذا رجعنا إلى آثار الخلدى ، لنرى كيف كانت تلمذة التوحيدى المزعومة على يديه ، وجدنا طريقة الخُلْدى وأقواله وأفعاله، تخالف تماماً ماكان التوحيدىّ يقوله ويفعله.. كان الشيخ جعفر الخلدى يقول : لاتسأل أحداً شيئاً، ولاتأخذ من أحدٍ شيئاً ، ولايكنْ معك شئ تعطى منه أحداً . وكان يقول : الفتوة احتقار النفس وتعظيم حرمة المسلمين وقد كان التوحيدى يسأل الناس إلحافاً، ويعتد بنفسه ويعجب ببلاغته أيما إعجاب، ولايتورَّع عن الحطِّ من الناس؛

لا عوام المسلمين فحسب ، بل مشاهير رجالهم كابن عبَّاد وابن العميد .. وهـذا كله يناقض طريقة الخلدى، بل طريقة الصوفية عموماً[1] .

جـ- هل كتب التَّوحيدى الإشارات ؟

ربما يبدُو غريباً أن يشكِّك باحث معـاصر فـى نسبة كتـاب **الإشارات الإلهية** للتوحيدى، على الرغم من ذِكْرِ **ياقوت الحموى** لهذا الكتاب وهو يـترجم لأبى حيان، وعلى الرغم من نشره وتحقيقه على يد الدكتور عبد الرحمـن بـدوى اعتماداً على نسخة خطية كُتبت ٤٧١ هجرية، ثم إعادة تحقيقه مرة أخرى علـى يد الدكتورة وداد القاضى .. وحتى بات الأمر فى كافة المصادر والمراجع، كأنـه اليقين.

وكدأب الدكتور **زيـدان** يُحـاول بقـدر الإمكـان معرفـة الأشـياء على حقيقتها جاعلاً من سابقية أرضية لبحثه دون التأثر بهم .. فمـن خـلال البحـث والتدقيق اكتشف أن التوحيدى لم يكـن صوفيـاً، ولا زاهـداً ،كمـا إنـه لم يكـن مريداً لشيخ، ولاهو منتمٍ لأهل الطريق .. مما جعله يتشكَّك فى نسـبة الإشـارات له، خاصةً أن لهذا الشك ما يبرره؛ فمن ذلك .. على حد قوله :

تُخالف الإشارات بقية أعمال التوحيدى المعروفة فى بنيتها العامـة، فقـد عوَّدنا التوحيدى الإبهار والإكثار وتقطُّع الأخبار والجمع بـين الشـتات مـن كـل فن .. والإشـارات غـير ذلـك، فهـى نَفَسٌ طويـل، هـادئ ، لايحيـل إلى خـبر، ولايعول على منقول، ولايستشهد بعبـارة عَلَـم، ولايتكـئ علـى مـا خطَّـه قلـم. فالكتاب رسائل متتالية، ومواعظ متوالية ، تصدر عن شيخٍ ملامتـىٍّ أفنـى عمـره

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٧ .

فى معالجة أمر الباطن، وصار يتكلم على البواطن، ألفاظه منسابةٌ رقراقة، لايشتمل - كما فى كتب التوحيدى - على بذاءة أو حماقة. والكتاب شبيه بأعمال صوفية من نوع جلاء الخاطر فى الظاهر والباطن للجيلانى.. السبعيات فى مواعظ البريات للهمذانى، وكلاهما مخطوط ، ولاشبه بينه وبين كتب التوحيدى ورسائله الأخرى .

والإشارات كتبه المؤلف بعد أن بلغ السبعين ، فإن كان (التوحيدى) فقد كتبه فى حدود سنة ٣٨٠هـ ، وهو مالايتفق .. ففى سنة ٤٠٠ هجرية، كان التوحيدى يكتب (الصداقة والصديق) ويحرق كتبه، ويرد على القاضى أبى سهل متمنياً لقاءً يسر النفس ويذكّر بحديث الأمس ..

ولم يكن التوحيدى ، باتفاق الدارسين، شاعراً.. ومؤلّف الإشارات شاعرٌ مطبوع، وشعره موزونٌ فى الشكل ، ثريٌّ فى المضمون، فى أبياته سمات الشعر الصوفى الخالص . يقول :

كيف يصفو سرورُ مَنْ ليس يدرى أى وقتٍ يسبيه لحظُ العيونِ

ويقول :

أعلّلُ فيك النفسَ والنفسُ صَبّةٌ إليك ، وما تعليلُها عنك نافعُ

ويقول :

تُواصلُنِى وتَقْطَعِنُى وتَدعو ثم تمتنِعُ
فلا وَصْلٌ ولاقطْعُ ولايأسٌ ولا طمعُ

وهذه الأشعار المتنوعةُ فى عَرُوضها، المتفنّنةُ فى مراميها الذوقية ، وردت فى صفحة واحدة فقط من الإشارات، وللمؤلّف فى بقية صفحات الكتاب

أشعارٌ أخرى كثيرة.. فهل انقلب التوحيدى ، فجأةً ، شاعراً ؟

كما أن التوحيدى كان يقف عاجزاً أمام المصطلح الصُّوفى، وكان يقول: **ما أحوجنا إلى عالم منطِيق يكشف لنا كلام هذه الطائفة .**

ومن ثم نجد أن الدكتور زيدان قد برهن على تشككه، وأثبت أن **الإشارات** الإلهية ليست للتوحيدى[1] ، كما أثبت أنه بعيد كل البعد عن التصوف . ثم يقول: وإذا كنتُ قد انتهيتُ إلى أن الرجل مقطوع الصلة بالتصوف والصوفية، فلا أرى في ذلك انتقاصاً من شأنه ، فهو بلا شك -أديب عظيم ، ومثقف كبير فى عصره، وشخصية مليئة بالحياة والصخب والمواقف الدرامية .. لكنه بالقطع ليس صوفياً .

هل كان التوحيدى فيلسوفاً ؟

للفلسفة، كالتصوف، تعريفاتٌ لاتكاد تقع تحت الحصر .. بل يدلى كل فيلسوف بتعريف خاص للفلسفة، يتفق مع موقفه ومذهبه .

وكان ياقوت الحموى – أيضاً– هو أول من نسب التوحيدى للفلسفة، بل جعله فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وهى العبارة التى وصفها د. الأعسم بقوله: وتلك عبارة ، لَعمرِى، تصاعد رنينُها لسنين متجاوزاً القرون منذ ألف عام، وهى تدغدغ أسماع مُحِبِّى أبى حيان .. وسار الباحثون فى ركاب عبارة ياقوت ، فكتب د.بدوى دراسته التى قدَّم بها الإشارات، بعنوان (أديب وجودى فى القرن الرابع الهجرى) جاعلاً من التوحيدى وجودياً فى وقت كانت فيه الفلسفة الوجودية تجتاح العالم المعاصر ..

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٠ إلى ١٠٧ .

وقبل الدخول إلى تفاصيل (انتساب التوحيدى للفلسفة) علينا الانتباه إلى أن التوحيدى عاش فى عصر فلاسفة الإسلام الكبار، أمثال : أبو بكر الرازى، المتوفى ٣٢٠هجرية - أبو نصر الفارابى، المتوفى ٣٣٩هجرية - ابن هند، المتوفى ٤٢٠هجرية - ابن سينا ، المتوفى ٤٢٨.. وغيرهم الكثير . والسؤال الآن:

(أ) كيف تلقى التوحيدى الفلسفة ؟

يتفق الباحثون على أن التوحيدى درس الفلسفة على يد يحيى بن عدى وأبى سليمان السجستانى .. والأول توفى ٣٦١ هجرية، وتوفى الآخر ٣٧١ هجرية. كما تؤكد البحوث أنه كان على صلة بأبى بشر متى بن يونس، ومسكويه .. والآن ندقّق :

أما يحى بن عدى فكان الغالب عليه المنطق، وجمع إليه الفلسفة. وقد درسه د. سحبان خليفات ونشر مقالاته الفلسفية التى أغلبها فى منطق أرسطو وتحدث عن تلاميذه ، فذكر الكثيرين .. ولما ذكر التوحيدى قال ما نصه:" من الصعب أن نقول: إن أبا حيان (المعتزلى) قد تأثر بفلسفة يحيى بن عدى ، فالفارق الدينى كان حائلاً دون قيام شئ من هذا القبيل ، ولعل هذا يفسِّر لنا قسوة التوحيدىّ على ابن عدى، إننا نستطيع أن نقول بكل ثقة: إن أبا حيان المعتزلى كان بالمثل، المصدر الذى عرف ابن عدى من خلاله آراء المعتزلة فى الاستطاعة مثلاً .

وكان التوحيدى قد ذكر فى المقابسات أنه حضر سنة ٣٦١هـ مجلس يحيى بن عدى .. والحقيقةُ ، أن يوسف زيدان رجع إلى المقابسات فوجد أن التوحيدىّ قد ذكر ذلك كالتالى؛ قال: قال يحيى بن عدى ، فى درس البديهى

عليه سنة ٣٦١ وأنا حاضر : مبدأ الجوهر الصورة والمادة .. إلخ .

وهذه العبارة لاتدل على تلمذة التوحيدىّ لابن عدى، فكل ما فى الأمر أنه حضر مجلساً، فى السنة التى توفى فيها ابن عدى! وكان التوحيدى -تقديراً - قد جاوز الخمسين(١) .

وأما أبو سليمان السجستانى فهو منطقىٌّ محض، أدى به اشتغاله بمنطق أرسطو إلى التعرُّف على بعض جوانب الفلسفة المشائية (الأرسطية) وقد تعلم منه التوحيدى بالفعل.. لكننا، وهذا هو العجيب، نرى التوحيدى يخوض فى عرض أستاذه، ويخبر الوزير ابن سعدان أن أستاذه أبا سليمان السجستانى يجتمع مع قوم للشراب، ويذكر بعضهم الوزير بالسوء ! وقد استشهد أحمد أمين بذلك، وهو فى معرض الرد على الافتراض القائل إن التوحيدى، ألّف الإمتاع والمؤانسة لأبى سليمان السجستانىّ .

والعجب من القائل بصلة التوحيدى بأبى بشر متى بن يونس، وقد توفى الأخير سنة ٣٢٨هجرية، فمتى كانت هذه الصلة ؟ والأعجب ، صلة التوحيدى بمسكوية، تلك الشخصية الفلسفية المهمة، صاحب : تهذيب الأخلاق، طهارة النفس، تجارب الأمم .. إلخ، وصاحب الفضل على التوحيدى على المستويين المادىّ والمعنوى؛ فمادياً ذكر التوحيدى أن مسكوية أوجد له وظيفةً مع صاحب البريد - وقد رفضها التوحيدى - ومعنوياً ، رَدَّ مسكوية بالشوامل على أسئلة التوحيدى (الهوامل) ..

تلك هى علاقة التوحيدى بفلاسفة عصره وهو لايحشر نفسه معهم ..

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١٠ وما بعدها .

ولهذا، فلا نستغرب إذا أخرجه المؤرخون من زمرة الفلاسفة ، فلم يترجم له مؤرخو الفلسفة ؟ ومع ذلك، فكتب الرجل مليئة بكلام الفلاسفة، فهو يُورد كثيرا من أقوالهم ونِكاتهم ونوادرهم[1] .. وهنا يأتى سؤالٌ آخر .

(ب) هل كان التوحيدى مؤرخاً للفلسفة ؟

يعلن يوسف زيدان إنه لايمكن الاطمئنان إلى التوحيدى مؤرِّخاً، فهو متهمٌ بالوضع والاختلاق فيما هو خطير، كرسالة السقيفة، ولذلك قال أحمد أمين: "لستُ أستبعد أن يكون أبو حيان قد تزيَّد فى (الإمتاع) واخترع أشياء لم تجر فى مجلس الوزير، فقد اتهمه العلماء بذلك من قبل".

والكلام هنا عن الإمتاع يكتسب أهمية خاصة، إذ أورد فيه التوحيدى واحدة من أخطر النصوص المتعلقة بتاريخ الفلسفة، أعنى المناظرة الشهيرة بين السيرافى وأبى بشر متّى بن يونس .

ويرى يوسف زيدان أن التوحيدى لم يشهد المناظرة ، فقد جرت -على ما يقول هو - سنة ٣٢٦ هجرية وهو وقتٌ لم يكن التوحيدى يجالس الوزراء .. فهو إذن قد روى الواقعة واختصرها ، فجاء ذلك على النحو التالى :

بدأت المناظرة بطلبٍ من الوزير ابن الفرات، لتتخذ بدايتها - على مايرويه التوحيدى بألفاظه- صيغة (الحرب) وليس المناظرة العلمية .. تأمَّلْ، فيما يحكيه التوحيدى، قول السيرافى: ليس البراز فى معركة خاصة كالمصارعة فى بقعة عامة! فيرد الوزير عليه : اعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار فى نفسك راجعٌ إلى الجماعة بفضلك! فيقول أبو سعيد :

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٢ .

مخالفة الوزير فيما رسمه هجنة .. ونعوذ با لله من زلّة القدم، وإياه نسأل حسن المعونة فى الحرب والسلْم!

إلى هنا لايظهر مَتّى بن يونس فى المشهد الروائى، ثم يظهر فجأةً عقب عبارة (الحرب والسلم) الأخيرة؛ يقول التوحيدى : ثم واجه أبو سعيد مَتّى .

وهناك أمران نلمحهما طيلة المحاورة ؛ الأول: أن التوحيدى استخدم الكُنية للإشارة إلى السيرافى (أبى سعيد) ولم يستخدم كنية مَتّى بن يونس (أبى بشر) وهكذا جرت المناظرة كلها بين المتحاورين (أبو سعيد ، مَتّى) ونحن نعلم أن العرب كانت تقدِّر الرجل إذ تناديه بكنيته، وتحتقره إذا استعملت الاسم دون الكنية . والأمر الآخر: أن التوحيدى جعل السيرافى طيلة الوقت مهاجماً، وأبى بشر طيلة الوقت يدافع؛ وقد وضع التوحيدى على لسان أبى سعيد السيرافى هذه الألفاظ التى (حاور) بها المنطقىَّ الفيلسوفَ[1] .

نخلص مما سبق أن التوحيدى يورد من أخبار المنطق والمناطقة ما تسمح به المناسبة ، فإن كان يُسَامر الوزراء حَطَّ ، وإن كان يخاطب الخاصة ؛ علا واعتلى بما سمعه من السجستانى . وما هكذا يكون التأريخ للمنطق وأهله فى القرن الرابع وما ينسحب هنا على المنطق ، ينطبق أيضاً على الفلسفة عند التوحيدى ؛ فالرجل احتاج لأقوال الفلاسفة وآرائهم ، وهو يُلخِّص ثقافة العصر ويصوِّر ما يعتمل فيه من اتجاهات فكرية وأدبية[2] .

---

(١) راجع نص المحاورة كاملة ، ص ١١٤ من المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٥ .

ثانياً : التّصوُّف والأخلاَقُ فى كتابات زكى مبارك (دراسة نقدية)

وتشتمل هذه الدراسة النقدية على كتابين للدكتور زكى مبارك ، هما فى الحقيقة رسالتاه للدكتوراه .. فقد نال بأصل الكتاب الأول درجة الدكتوراه من الجامعة المصرية سنة ١٩٢٤، ونشره بعنوان : الأخلاق عند الغزالى .. ثم نال بالكتاب الآخر درجة الدكتوراه للمرة الثانية، من نفس الجامعة سنة ١٩٣٧، ونشره بعنوان: التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق .

ويرى يوسف زيدان أن كلا الكتابين يدل على جرأة زكى مبارك فى اقتحام مجال ، كان لايزال بكراً فى وقته، فإذا كانت أقلام المستشرقين قد سبقته فى تناول التصوف والأخلاق عند المسلمين، إلا أنه بالنسبة للبحوث العربية فى هذا المجال يعد – لامحالةَ – رائداً .. صحيح أنها ريادة (دخول) للموضوع، أكثر منها ريادة (إحكام) .. لكن الثابت من أمره، أنه كان من أوائل الباحثين الذين وقفوا أمام جبل التصوف، وحاولوا ارتقاءه وفتح الأبواب المغلقات من مباحثه الفكرية والأدبية والخلقية[1] .

كان زكى مبارك إذن ، مقتحماً، جوَّالاً فى مجال الدراسات الصوفية والأخلاقية، يجمع المتناثر من آراء أساتذته، ومن قبلهم المستشرقين، ويخوض غمار البحث، فيضع ما تناثر، فى عقدٍ واحدٍ يكشف عن جوانب خصبة فى الثقافة الإسلامية ، ويفتح للباحثين من بعده آفاقاً جديدة .

وينتهج الدكتور زيدان فى نقده المنهج العلمى السليم .. جاعلاً معياره الأوفى فى الحكم على الأشياء الحجة البيِّنة الخالية من الأهواء أو التعصب

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

والتدرج فى عرض القضايا النقدية بطريقة سهلة وبسيطة وهذا ما سنوضحه من خلال النقاط التى طرحها وهى كالتالى :

الأَخْطَاءُ المعْلُومَاتِيَّةُ وعَدَمُ التَّوْثِيقِ :

يقول يوسف زيدان أن المفترض فى هذين الكتابين، أنهما رسالتا دكتوراه. والرسائل لابد لها من مراعاة الدقة العلمية ، لكن رسالتىْ زكى مبارك احتوتا على ما يخالف طابع الرسائل الأكاديمية ، فورد فيهما الكثير من أخطاءٍ فى المعلومات وإيرادٍ لأقوال غير منسوبة لمصادرها .. وربما كان ذلك لغلبة طابع التسرُّع واللاروية، وهو الطابع الذى ظهر واضحاً بعد ذلك فى مقالات زكى مبارك، وربما كان ذلك هو طابع (الرسائل الجامعية) فى زمنه ..

ويشير يوسف زيدان لبعض الأمثلة قائلاً :

فى رسالة الدكتوراه الثانية لزكى مبارك (التصوف الإسلامى) نراه يقول ما نصه: وقد وضع ابن القيم كتابا نفيساً سماه تلبيس إبليس، عرض فيه لأحوال الصوفية بالذم والتقريع .. إلخ وظل زكى مبارك بعد ذلك يردد : وعاب ابن القيم عليهم .. وابن القيم لم يفتر شيئا على الصوفية .. إلخ . والحقيقة، أن كتاب تلبيس إبليس ليس لابن القيم، بل هو لابن الجوزى[1].

ثم وقع زكى مبارك فى الصفحة التالية من نفس (الرسالة/الكتاب) فى خطأ معلوماتى أفدح .. فقال اعتماداً على ما وجده فى رسائل إخوان الصفا إن

---

(١) ابن الجوزى: هو الفقيه الحنبلى (عبد الرحمن بن على بن محمد، القرشى البغدادى، المتوفى ٥٩٧ هجرية) أما ابن القيم فهو الفقيه الأصولى (محمد بن أبى بكر الدمشقى، المعروف ابن قيم الجوزية، توفى سنة ٧٥١ هجرية) اشتهر الأول بكتاب تلبيس ابليس واشتهر الآخر بكتاب زاد المعاد.

الصوفية هم .. إلخ، ثم عاد لينقض قول إخوان الصفا - الذين ظنّهم زكى مبارك يتحدثون باسم الصوفية - وراح يقول : "وهذا الكلام صريح فى أن الصوفية ورثة الأنبياء، بل هو صريح، فى أنهم نظائر الأنبياء، وليس فى هذا غرابة، فالصوفية من أوائل المتمردين على التقاليد الشرعية" .

والحقيقة أن إخوان الصفا ليسوا من التصوف فى شئ، بل هم فلاسفة الإسماعيلية - وهى فرقة شيعية معروفة - و لم تكن رسائلهم (مجهولة المؤلِّف) إلا دائرة معارف فلسفية توفيقية عميقة الغور، تدعو لمذهبٍ سرىٍّ فى العقيدة، و لم ينسبهم أحدٌ للصوفية، ولا استدلَّ بكلامهم على التصوف.. والطامة الأشد، أن زكى مبارك راح يؤصِّل رأيه العجيب القائل بأن الصوفية - أولئك المتمردين على التقاليد الشرعية - هم ورثة الأنبياء! يؤصل زكى مبارك، فيقول بعد الموضع السابق فى كتابه، ببضعة صفحات : وأغلب الظن أن الصوفية لم ينطبعوا على تلك الآراء طائعين، وإنما سرت اليهم، فأثرت فيهم على غير وعى، فلما استفحل خطرهم أخذوا يجهرون بأنهم ورثة الأنبياء، وهذا القول فيه رجعة إلى كلمة قديمة، عرفت عن بعض فلاسفة اليونان الذين قالوا بأنهم ورثة الآلهة.. وفى العبارة أخطاء معلوماتية بالجملة، فالتاريخ الإسلامى لم يعرف وقتاً "استفحل فيه خطر الصوفية" والتاريخ اليونانى لم يعرف "فلاسفة قالوا بأنهم ورثة الآلهة" ففى تاريخ الاسلام كان التصوف دائما هو الحلية التى يرتديها كبار العلماء، حتى وإن لم يكن لهم فى التصوف باعٌ طويل .. وفى تاريخ اليونان لم تكن الفلسفة إلا حركة واعية للعقل الذى يطمح لتفسير الوجود، بعيداً عن التفسير الدينى الأسطورى الذى قدمته أعمال هوميروس وهزيود، ومن يومها والفلسفة توضع فى مقابل الدين وعلى نقيضه، فلما جاء فيثاغورث وصفه معاصروه بأنه (حكيم) فقال: بل مُحبٌّ للحكمة Philo Sophy ومن يومها والفلسفة تُعرف بمحبة

الحكمة، وليس بوراثة الآلهة! ثم ما الداعى لكل هذه الحذلقة البحثية .. ألم يكن بمقدور زكى مبارك - مادام يريد التأصيل - أن يرجع قول الصوفية، للحديث الشريف : العلماء ورثة الأنبياء. أما إذا أراد التحقيق والتدقيق فى مسألة الولاية والنبوة، فكان عليه أن يقرأ كتب المتون فى التصوف، بروية، كى يدرك أن كل نبىٍّ ولىٌّ، وأنه يقابل البشر (الخَلْق) بدائرة نبوته، ويتوجه إلى الله (الحق) بدائرة ولايته .

تلك أمثلة للأخطاء المعلوماتية ، أما عدم التوثيق فلا تقع أمثلته تحت الحصر صحيح أن زكى مبارك انتبه إلى تلك النقطة فى التصوف الإسلامى .. ولكنه فى (الأخلاق عند الغزالى) لم يلق لها بالاً على الإطلاق[1] .

الخَطَابِيَّةُ

يرى يوسف زيدان أن البحث العلمى يتميز بنوعٍ من الرصانة، وعلى نقيض ذلك تكون الخطابة التى تتميز بعلو النبرة. والنبرة الخطابية تعلو عند زكى مبارك، لتصل أحياناً إلى حَدِّ الضجيج! وإذا كان ذلك يمكن التساهل معه فيما يخص المطارحات الصحفية ومقالات الذم - التى كتب منها زكى مبارك الكثير - فإنه أمر غير مقبول فى الأبحاث الجادة، خاصةً إن كانت (أكاديمية) كبحثىْ زكى مبارك اللذين نتناولهما هنا .

ولسوف نكتفى بمثال واحدٍ مما أورده د. زيدان من خطابيات زكى مبارك يقول الدكاترة فى موضعٍ : والدرجة العليا عند الغزالى هى درجة النبوة، والصوفية فيما يرى، يقربون من هذه الدرجة ، وإليك ما يقول عنهم فى كتابه

---

(١) د. يوسف زيدان (المتواليات .. دراسات فى التصوف) ص ١٥٦ إلى ١٥٩ .

(المنقذ من الضلال) : "لو جمعوا عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكاناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسه من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به" وأظن أننا هدمنا هذا الحكم من أساسه ، بما أسلفنا من نقد أحوال الصوفية، فإن ما استحسن الغزالى من أحوالهم، لايمكن أن يكون مقتبسا من نور مشكاة النبوة، وهل كانت النبوة ياهذا (!) وساوس وأضاليل، تعالت النبوة عما يصفون، أين مقياس العقل والشرع، هاتـه، هاتـه (!) فهـو وحـده فصـل الخطاب..(١)

اخْتِلاَطُ المفَاهِيمِ

يقول يوسف زيدان : إن الانسياق وراء النزعة الخطابية عند زكى مبارك، قد يكون هو السبب فى هذا القدر الكبير من اختلاط المفاهيم فى ذهنه .. أو قد يكون هذا الاختلاط سبباً للجوئه إلى الخطابية، كيلا تكشف العبارات الصافية الهادئة، ما وراءها من خلط! وعلى الحالين، فهناك اضطرابٌ كبير فى المفاهيم الصوفية عند زكى مبارك .

والدكاترة ينسب نفسه فى أحيان كثيرة للفلسفة، ونحن نعرف أن من أولى المهام الفلسفية (تحديد المفاهيم وتحليلها) وهى عملية لاتظهر إطلاقاً فى كتابات زكى مبارك .. فعندما يتعرض لفضيلة التوكل عند الغزالى، يخلط ذلك بالدعوة إلى الرهبنة، مع أن البون شاسعٌ بين المفهومين، فالتوكل إخراج الدنيا

---

(١) زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالى ، ص ص ١٧١،١٧٢ .

من القلب، والرهبنة إخراجها من اليد..

ويخلط زكي مبارك بين مفهوم التصوف بكل ما فيه من شفافية وذوق وبين مفهوم الاندفاع بكل ما فيه من رعونة وحمق، فيقول في عبارة عجيبة، ما نصه: وفي بعض المذاهب السياسية تصوف ، فأصحاب هتلر هم اليوم صوفية، والصادقون من أنصار موسوليني صوفية، وأولئك وهؤلاء لهم أشباه في التاريخ الإسلامي، فالخوارج في حقيقة الأمر سياسيون، ولكنهم في صدقهم وصلوا إلى أبعد غايات التصوف[1] .

ثم يخلط زكي مبارك بين مفهوم الخمول الوارد في الحكمة العطائية الرائعة، التي يقول فيها حكيم الصوفية ابن عطاء الله السكندري : إدفن وجودك في أرض الخمول، فما نبت مما لم يحسن دَفْنُهُ، لايتم نتاجه. وبين مفهوم الابتعاد عن الشهرة. ومن هنا، راح الدكاترة يتحسَّر على المشهورين .

وهكذا لم يدرك زكي مبارك أن الخمول الذى تدعو إليه الحكم العطائية، هو أمرٌ لازم للمريد كيلا يتشتّت نظره في الأشياء، هو اشتغالٌ بالحق خوفاً من الانشغال بالخلق. وهذا أمر لايلزم إلا المريد المبتدئ، أما الصوفي المتحقّق، فلا تضر حاله شهرةٌ ولا خمول، ولاتنسحب عليه تلك الأحكام الابتدائية .. بل يفتح الصوفي ذراعية لمريديه من الشرق والغرب، وتطير شهرته في الآفاق فلا يتضرر بطيرانها[2] .

---

(١) د. زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ط مطبعة الرسالة سنة ١٩٣٨ نقلاً عن المتواليات .

(٢) د . يوسف زيدان : (المتواليات - دراسات في التصوف) ص ١٦٣ وما بعدها .

القَسْوَةُ والتَّسَرُّعُ فِي الحكْمِ :

يرى يوسف زيدان أن الحديث عن انفعاليـات الكتابة عنـد زكـى مبـارك حديثٌ طويل، فنادراً ما يكتب بضعة سطور دون أن ينحرف فـى انفعالٍ نـارىٍّ الطبع ، وخطر هذه المسألة يبرز بشكل عظيم، حـين يصـدر البـاحث أحكامـاً ، يسوقها في الغالب بطريقة تقريرية، وهذا ما نراه فى مواضع عديـدة مـن كتـابى زكى مبارك .. ولنضرب بعض الأمثلة :

يقول زكى مبارك فى كتابه (الأخلاق ..) : الواقع أن الغـزالى مـع أن مؤلّفاته فى الأخلاق مشربة بنزعة صوفية .. والتصـوف ليـس مذهـب الأحيـاء، ولكنه مذهب الأموات .

و لم ينتبه زكى مبارك إلى أن الصوفيـة رابطـوا فـى الثغـور، ونشـروا فـى الإسلام قلب أفريقيا، وواجهوا الاستعمار فى الشمال الأفريقـى، ونصـروا السُّنة عند انتصار المذاهب الهدامة عليها، بل اختار بعضهم المـوت والشـهادة، ليضـرب للمسلمين المثل والقدوة .كما فعل نجم الدين كبرى حين واجه زحـف التتار فى بدء اندفاعه . وهل من مذاهب الأموات أن يقوم مشايخ الصوفيـة بتربيـة ملايـين المريدين تربيةً إسلامية، وهل من علامات موتهم أنهم تركوا هذا القدر الهائل من المؤلفات[1] ؟

التّنَاقُضَ

يؤكد يوسف زيدان أن التّناقضُ عيبٌ بحثيٌّ كبير، وربما كان مـن حق البـاحث أن يتبنّى وجهة نظرٍ معينة ، فيلتزم بها حينـاً مـن الدهـر -وقـد ينتقـل عنهـا بعـد

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٤ وما بعدها .

فترة– لكن د. زكى مبارك كان يقول بالشئ وبنقيضه فى نفس الموضع ! فمن ذلك: يقول (الدكاترة) عن الإمام الشعرانى ، ما نصه : وما كتبه الشعرانى عن نفسه يدل على حمق .. وبعدها بثلاث صفحات فقط ، يقول ما نصه: وماكان الشعرانى بالأحمق .

وبعدما أشبع زكى مبارك أئمة الصوفية انتقاداً وتهويناً، كما مر علينا، يعود ليقول ما نصه : وفى هذا الكتاب تنهض دوامغ على أن الصوفية كانوا من قادة الفكر والبيان.. وهو يشير هنا إلى كتابه (التصوف الاسلامى) ثم يعود مرة أخرى فى الكتاب نفسه[1] ، ليقول عمن وصفهم منذ قليل بقادة الفكر والبيان : الصوفية نهوا عن الغناء الفاجر أكثر ما برعوا فى الغناء العفيف.. ويقول عنهم أيضاً فى نفس الكتاب : والظاهر أنه يجب الاحتراس من الآفات الأخلاقية التى تنشأ من مصاحبة أصحاب الأذواق .

وبعد أن عدَّ مبارك الإمام الغزالى (فتنة من فتن العصور القديمة) وبعد أن كتب فصلاً بعنوان (غفلة الغزالى وعناده) وبعد أن استنفد قاموس الهجاء فى نقده للغزالى، حتى وصل به الأمر إلى أن قال : وحاول الغزالى أن يهدى ناقديه بكتاب يوضح فيه ما غمض فى الإحياء ، وهو كتاب (الإملاء على إشكالات الإحياء) ولكنه فى الواقع لم يزده إلا إشكالا إلى إشكال، فلجَّ الناس فى المراء فوضع كتابه المنهاج، على أن يكون موضع وفاق، فكان فى الواقع ضغثا على إبالة ..

بعد ذلك كله ، يقول زكى مبارك ما نصه : إن كل صفحة من صفحات الإحياء، ترسل إلى القلب أشعة من الأنوار روحانية .. ويقول أيضا ما

---

(١) د. زكى مبارك : التصوف الإسلامى ، ج١ ص ٣٨٦ .

نصه: وهناك مظهر لجحود وزارة المعارف لفضل التصوّف .. ولو رجعوا مرة إلى إحياء علوم الدين، أو حكم ابن عطاء الله ، لعرفوا أن هناك مصادرَ للدرسِ تصلح للنقلِ والاقتباس ..

ومن ثم يتضح إلى أى مدى وقع زكى مبارك فى التناقض فيمكننا القول بأن كتبه كانت تعانى من داء (انفصام الشخصية) فجانب يرفض بشدة وينتقد بشدة وجانب آخر مناقض للجانب الأول فى تعبيراته وعرضه للقضايا والحديث عنها بفهم جيد للأمور .

ويلفت الدكتور زيدان أنظارنا إلى نزعة الادعاء الشديد والاستعلاء عند زكى مبارك ورغم ذلك يقرر أن زكى مبارك ظاهرة لافتة فى الثقافة المصرية الحديثة لايمكن تجاهلها .

ثالثاً : قراءةٌ فى أعمال عبد الرحمن بدوى للصوفية

فى البداية ينبِّهنا يوسف زيدان إلى أننا أمام شخصية (عبد الرحمن بدوى) التى تبدو كالبحر الذى لا ساحل له ، فلا يستطيع أن يلجه إلا السبَّاح الماهِر ، أو الرُّبان الحاذق الذى يمتلك دفَّة سفينته .. وربما يكون ذلك مستحيلاً عند يوسف زيدان، فيكاد ويجزم بصعوبة هذا الأمر إذ توزَّعت أعماله بين ميادين يصعب الإحاطة بها فى عصرنا الرَّاهن ، ولايكاد أحدٌ غيره يجمع بين خيوطها . وبحور عبد الرحمن بدوى (كتاباته) كلها هادرة فيَّاضة، فعلى ساحلها اليونانى القديم ، تمتد أعماله الباكرة ؛ حول أفلاطون وأرسطو، وحول الفلسفة والمنطق، وحول ربيع الفكر اليونانى ومدارسه المتأخرة .. يتاخم كل ذلك ساحِلٌ آخر، هو فلسفة الإسكندرية ، وأفلوطين ، ثم فلسفة العصور الوسطى .

وثمة ساحلٌ آخر ، مقابلٌ، ممتدٌ في التاريخ، تقف على شواطئه أعمال بدوى الرائدة في ذلك المحيط الواسع: الإسلاميات .. التي دوَّن فيها أكثر من عشرين كتاباً .. بالاضافة إلى بواكير أعماله في الفكر المعاصر، حيث نجد الفلسفة الحديثة والمعاصرة في كتاب مثل نيتشه ونجد الشعر الألماني في دراسة متعمقة حول ريلكه .. ومن وراء ذلك كله ، تحتشد في عالم عبد الرحمن بدوى: أعمالٌ إبداعية، وترجمات، وتراجم، وموسوعات .. ومن هنا وصفه **يوسف زيدان** بالبحر الذى لاساحل له .

وضمن كتابات بدوى ، مجموعة أعمال مهمة في التصوف .. وهي الأعمال التي يسعى يوسف زيدان لقراءتها لبيان جهود عبد الرحمن بدوى في مجال درس التصوف .. بيد أن الأمر يقتضى من وجهة نظره النظر في ميدان مقابل أسهم فيه فيلسوفنا بقسط ، قبل أن يُسهم في ميدان الدراسات الصوفية فتحدث يوسف زيدان عن الفترة الأولى من حياة عبد الرحمن بدوى وأطلق عليها فترة (ما قبل التصوّف) وهى الفترة التى أرَّخ فيها بدوى للإلحاد . ففي أواخر الثلاثينيات ، اختار بدوى أشهر فيلسوف مُلحد فكتب عن نيتشه . وفي منتصف الأربعينيات يختار بدوى موضوعاً أشد التهاباً فيكتب : من تاريخ الإلحاد في الإسلام .

ويتساءل يوسف زيدان لماذا كان عبد الرحمن بدوى في بواكيره الأولى حريصاً على تأكيد فكرة (الإلحاد) في الفكر الإنسانىّ بعامة وفي ثقافتنا بشكل خاص ؟ ويجيب قائلاً : أظنه لم يسع إلى الإلحاد لذاته، وإنما رأى فيه وسيلة من وسائل **الهدم** السابق بالضرورة على البناء... فقد ظن ، آنذاك ، أنه يمكن من خلال طرح الفكر الإلحادى في محيطنا الثقافى، أن تحدث عملية خلخلة واهتزاز

فى المنظومة الفكرية العتيقة، فينفض الوعى المعاصر عن كاهله، غبار الموروث[1].

وينتقل بنا يوسف زيدان إلى فترة أخرى من حياة وفكر عبد الرحمن بدوى وهى فترة مابعد الحرب العالمية الثانية وبالتحديد سنة ١٩٤٦ حيث كانت فِكرة الهدم والبناء حاضرةً فى الأذهان بقوّة ، فالحرب تعيد بناء العالم ، وخريطته .. والروح الإنسانية تهيم بقوةٍ ، وقلقٍ ، وعنف فى سماء الكون مُترقبةً عالماً جديداً؛ وتلك هى السمات نفسها التى ميزت فكر عبد الرحمن بدوى فى هذه المرحلة وإذا كانت لفظة (القلق) بمشتقاتها ، قد تكررت عشرات المرات فى كتابات نيتشه لتعكس حالة فكرية وشعورية لدى المؤلف، فإن (القلق) سوف يكون عنوانا، أو كلمة فى عنوان بديع لكتاب آخر مبكر من كتب عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة فى الإسلام .

ويبدو المؤلف -كما يقول يوسف زيدان- وكأنه استفاق من ثورة الروح المتأججة ، مثلما استفاق العالم من غليان الحرب ؛ وانتبه إلى خصوصية الثقافة العربية والإسلامية . وهو ما ظهر منذ الكلمة الافتتاحية للكتاب، بل السطر الأول منه، حيث يقول بدوى: آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام، ممثّلةً فى أولئك الذين أشاعوا سورة التوتر الحى، معرضين عن الظاهر الساذج المستقيم، إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات[2].

ومن ثم اتجه بدوى للتصوف، بحثاً عن صميم الفكر العربى الإسلامى، حين آن له أن ينفذ إلى ذلك -كما عَبَّر فى مقدمة: شخصيات قلقة -بالإضافة إلى أنه كان مشغولاً بالوجودية، فأراد أن يفتش عن أصولها فى الإسلام ؛ ومن

---

(١) د. يوسف زيدان (المتواليات – دراسات فى التصوف) ص ١٧٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

هذه الزاوية عَدَّ شخصيّةً إسلامية، .. أعني (التوحيدى) فيلسوفاً وجودياً في القرن الرابع الهجرى!

وفى سنة ١٩٤٧ يعلن بدوى بشكل حاسم أنه بين كلتا النزعتين: **الصوفية والوجودية، صلات عميقة فى المبدأ والمنهج والغاية** .. ويقول يوسف زيدان تعقيباً على ذلك :

وإذا كان بدوى قد (ألحَّ) على الصلة العميقة بين التصوف والوجودية فى كتابه **الإنسانية والوجودية** وفى مقدمة تحقيقه لكتاب **الإشارات الإلهية** الذى نسبه، هو واللاحقون عليه، لأبى حيان التوحيدى -وقد رفض يوسف زيدان هذه النسبة وشكك فيها كما ذكرنا آنفاً - إلا أن إلحاح بدوى ، قد راح يخفت شيئاً فشيئاً ، مع توغله فى دورب التراث الصوفى .. حتى اختفى تماماً هذا الإلحاح ! وما ذلك، إلا لأن عبد الرحمن بدوى قد استكشف ، شيئاً فشيئاً، خصوصية التصوف عند المسلمين، وتفرُّد منحاهم الروحى[١]..

ويخلص يوسف زيدان بعدة عَوَامل أدت بعبد الرحمن بدوى للدخول فى غمار التصوف وهى : قلق مابعد الحرب، ميوله الوجودية، رغبته فى العكوف على التجليات الثقافية العميقة للذات ، حنينه إلى الإيمان والإذعان.. هذا كله، بالإضافة إلى شعوره بأن استكمال معرفتِه (الموضوعية) لايتم إلا بدراسة التصوف. ومن هنا، تهيأ عبد الرحمن بدوى للبحث الصوفى، وتوالت أعماله فى التصوف على امتداد أربعين سنة : من منتصف الأربعينيات إلى منتصف السبعينيات[٢].

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٢ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٤ .

وينتقل بنا يوسف زيدان إلى أعمال بدوى الصوفية لينظر فيها من عدة زوايا، فهناك زاوية التطور المتتابع لجهوده فى هذا الجانب، ابتداءً من صدور شخصيات قلقة سنة ١٩٤٦، وانتهاءً بكتابه تاريخ التصوف الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٤.. مروراً بكتبه المتعاقبة: الإنسانية والوجودية- شطحات الصوفية- الإنسان الكامل فى الإسلام- رابعة العدوية- ابن عربى .. إلخ .

ولاشك فى أن النظر إلى أعمال بدوى من هذه الزاوية، سوف يسمح بملاحظة تطور فكر عبد الرحمن بدوى عبر مرحلة مهمة من عطائه ، بيد أن هناك زاوية أخرى للتناول، إذ من الممكن النظر إلى أعمال بدوى من حيث توزُّعها على ناحيتين: الأولى التأليف الخالص ، كما فى (الإنسانية والوجودية) و (رابعة العدوية) و (تاريخ التصوف) وبعض دراساته المهمة مثل مقالته عن أبى مدين الغوث المنشورة فى الكتاب التذكارى لابن عربى .. والناحية الأخرى ، ترجماته للبحوث الاستشراقية وتحقيقاته لنصوص الصوفية، كما فى (شخصيات قلقة) و (الإنسان الكامل) و (رسائل ابن سبعين) و (الإشارات الإلهية) و (ابن عربى) .. وغير ذلك من أعماله .

كما يمكن النظر إلى ما قدمه بدوى، على أساسٍ من رؤيته الخاصة للتصوف، وهى الرؤية التى كانت فى فترة من حياته، تقوم على الربط بين التصوف الإسلامى والاتجاهات الفكرية والدينية الأخرى؛ ثم فى فترة تالية ، سوف تقوم على إدراكه الواسع، لعمق وخصوصية الحياة الروحية للصوفية . ولكل زاوية من تلك الثلاث المذكورة، وجهاتها.. ولكل منها دوره فى استكشاف عالم عبد الرحمن بدوى، ذلك العالم الثرى المتشابك الخطوط[1] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

وإذا كانت كتابات بدوى المبكرة فى التّصوف تمثل مجموعة من اللوحات الفنية الملتهبة ، الغرائبية الدافقة ، فإن آخر أعمال بدوى (تاريخ التصوف) جاء أكثر التزاماً بالموضوعية البحثية والبحث العلمى الرَّصين . وأكثر إفادة ووضوحاً من تلك الأعمال السابقة .. ويسجل يوسف زيدان ملاحظتيْنِ على الكتاب : الأولى ، أن ثمّة تشابهاً كبيراً بين كتاب بدوى فى تاريخ التصوف والجزء الثالث من كتاب د. على سامى النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام وهو الجزء الذى يؤرخ فيه النشار للتصوف وكان صدور طبعته الأولى سنة ١٩٦٨ أى قبل صدور كتاب د. عبد الرحمن بدوى بسبع سنوات .

والملاحظة الأخرى : أن الدكتور بدوىّ جعل (تاريخ التصوف) بمثابة جزء أول من أجزاء كتاب كبير ، وصَرَّح فى المقدمة بأنه : فى هذا الكتاب ندرس المرحلة الأولى من مراحل التصوف الإسلامى .. وسنوالى دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف قرنين ، قرنين ، حتى نستقصى تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق فى الحياة الروحية فى الإسلام " ولكن الدكتور عبد الرحمن بدوى لم يقدم لنا ما وعد به .. حتى الآن .

وهذا ما فعله الدكتور يوسف زيدان عندما قدم لنا الجزء الأول من ديوان التلمسانى (سنة ١٩٩١م) و لم يفِ بوعده بتقديم الجزء الثانى[١] !

و لم يقتصر "النقد" عند باحثنا على الفلاسفة ولكنه تناول القصة والمسرحية والشعر .. وفى الصفحات التالية نبين باختصار ملامح تناوله النقدى لبعض النماذج..

---

(١) حين سألنا د. يوسف زيدان عن ذلك ، قال إن تأخُّر صدور الجزء الثانى من الديوان ، كان بسبب دار النشر (مؤسسة أخبار اليوم) .

رابعاً : الحرية والجبر في رسالة البصائر للغيطاني :

ظلت قضية الحرية والجبر(*) منذ أقدم العصور من القضايا التى أقضت مضاجع الفلاسفة والمفكرين الذين حاولوا اتخاذ موقف معين منها، بِعَدِّها واحدةً من أهم قضايا الفلسفة الأولى "الميتافيزيقا" حتى قال الفيلسوف الانجليزى المعاصر "بين" إن تلك القضية هى قفل الميتافيزيقا الذى علاه الصدأ من كل جانب .. لكن الحقيقة أن هذا الصدأ لايلبث أن يسقط، ويعود البريق لمعدن القضية ، مع كل اهتمام جديد بها، اهتمام تحتِّمه عملية انشغال الانسان بالوجود[1] .

وتغير مفهوم الحرية من عصر إلى عصر ، ومن زمن إلى زمن فتباينت المعانى واختلفت ، وتعددت المواقف واختلطت . ففى تراثنا القديم ، تمت مناقشة القضية على نطاق واسع، خاصةً أيام بنى أمية. فقد انهمك المسلمون فى طرح القضية تحت مسمَّى "الجبر والاختيار" وتبلورت آنذاك المواقف التى يمكن حصرها فى اتجاهين أساسيين : الأول اتجاه "القدرية" القائلين بحرية الإرادة والفعل الإنسانى، وذلك هو موقف المعتزلة. والآخر اتجاه "الجبرية" الذين ذهبوا إلى أن أفعال العباد مقدرةٌ أزلاً ، وأن الأمر خارجٌ عن إرادة الفرد، معلقٌ بإرادة الله القاهر فوق عباده؛ فالإنسان مجبورٌ على أفعاله مقهورٌ عليها .

مثلما بدأت قضية "الإنسان بين الحرية والجبرية" فى الظهور عند الأوائل، تحت تأثيرهَمٍّ سياسى هو تولى بنى أمية الحكم والخلافة، ثم امتدت

(*) راجع بخصوص الجبر والحرية :

- عمارة (محمد) : المعتزلة ، ومشكلة الحرية الإنسانية (الموسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢م) .

(١) زيدان (د يوسف) : التقاء البحرين ، نصوص نقدية (الدار المصرية اللبنانية ، ط١ ، ١٩٩٧م) ص٢٥.

لتأخذ أبعاداً ميتافيزيقية. برزت القضية عند الغيطانى تحت تأثير الهمِّ السياسى المتمثل فى معاهدة كامب ديفيد – وهو ما أشير إليه فى الرواية بلفظ : توقيع الصكوك – وما تلا ذلك من تحوّل فى الموقف السياسى الذى جَرَّ وراءه تحولات اقتصادية واجتماعية لاحصر لها ، ثم اتخذت القضية أبعاداً فكرية حاصلة من تأمل أحوال الخلائق فى مصر .. هكذا يتضح أن المقدمات المتشابهة تطرح فكراً شبيهاً ، سواء فى الفلسفة أو الأدب(١).

وهذه الرِّواية (رسالة البصائر فى المصائر) تثير بقوة قضية الإنسان وهو يواجه (تغير العالم) ، فاللحرية والجبرية عند الغيطانى -على حد قول يوسف زيدان- وجهان لرؤية الإنسان للعالم وموقفان تتم بهما تلك المواجهة المقدرة المختارة .. مواجهة الفرد للكون .. كما أن لحرية الكتابة والتدوين فى أدب الغيطانى نظرة خاصة ، فهو ينظر إلى الإبداع على أنه فِعلٌ حُرٌّ يواجه الأديب به العالم ، فالكتابة لديه فعل مواجهة ، وإعلان حرية ضد عتمة القسر فهو لايعترف فى شكل الإبداع بحدود مرسومة(٢) .

وتعرض يوسف زيدان فى تفنيد الجوانب النقدية فى رواية الغيطانى إلى مسلكه اللغوى بداية من عنوان الرواية (رسالة البصائر) فهو يرى أنها ذات طابع تراثى ، حيث راح الغيطانى يكسب ديباجته بنسيج اللفظ على منوال القدماء مستخدماً تعبيرات مثل : يا أهل الوقت ، ستقع أبصاركم على تدوينى ، لِكُلٍّ وجهة هو مُوليها ، خطر لى أن أقيد ، إنما أردت الإخبار .

فيرى يوسف زيدان أن الأمر محض تمويه ، حيث إن قاموس الرواية لم

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧ .

يقتصر على لغة التراث وحدها ، بل جمع إليها ما استحدث من مفردات الواقع، والتعبيرات اليومية، واستفاد أيضاً من لغة الحوار العامى، فسجّلها بألفاظ وسطى، بين العامية والفصحى، بحسب مقتضى السياق، فكان أحياناً يستبدل بالعامية المصرية ما يوازيها من اللفظ الفصيح، وأحياناً أخرى يستغل وقع اللفظ العامى ــ كما فى خطاب الطبيب/ المقاول ــ فيثبتها كما هى[1] .

ومع أن لغة الرواية نجحت -على حد قول يوسف زيدان - فى سبك مفردات التراث والواقع اليومى، وجمعت بانسيابية قَصِّها بين الفصحى والعامية، إلا أن هناك بعضَ المواضعِ التى استعصت على السبك. خاصةً عند محاولة الغيطانى صياغة ما هو "شديد العامية" بأسلوب فصيح، فمع نجاح المحاولة فى معظم مواطن الرواية؛ إلا أن بعض المواطن الأخرى جانبت المحاولة فيها التوفيق؛ ومثال ذلك نراه فى قول الأم لأولادها : "يعنى لا أعرف أقعد مع أبيكم" . فهنا لانرى التوفيق فى نقل العامية للفصحى، فالفصحى لاتتوالى فيها الأفعال على نحو (أعرف أقعد) فكان الواجب ــ فصاحةً ــ أن يُفصل بينهما بشئ مثل (أن) بحيث تصير (أعرف أن أقعد) وكذلك كان يمكن تغيير (يعنى لا) بلفظة (ألا) . أما لو أراد الغيطانى أن يستفيد من تلقائية التعبير العامى، فكان عليه أن يترك العبارة كما هى دون تعديل ــ كما فعل فى مواضع أخرى ــ فتكون مثلاً :"إية ... يعنى ما أعرفش أقعد مع أبوكم" وهى بذلك لن تخدش سياق العمل وأسلوبه .

ثم يعود يوسف زيدان ويتساءل عن طبيعة لجوء الغيطانى للغة التراث هل هى محض اصطناع يبغى التواصل مع لغة الأسلاف ؟ أم هى افتتاح للسرد القصصى واختتام له، بينما المسبوك "التراثى/ المعاصر/ العامى / المبتكر " هو

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

المكوِّن الرئيسى لأسلوب القصِّ ؟ يبدو أنها الثانيــة ، فمـع قـدرة الغيطـانى علـى استكمال بقية الرواية بالأسلوب التراثى، كما فعل فى "التجليـات" وأبـدع . إلا أنه آثر أن يوفّق بين تجدُّد اللغة وجدَّة الموضوع، فسلك طريقاً يجمع بين الافتتـاح والاختتام بتلك اللغة التراثية، والدخول إلى الغمار بذلك الأسلوب الجديـد الـذى يجمع بين المفردات القديمة والجديدة والشعبية[1] .

ونظن أن للغيطانى أبعـاداً أخـرى أعقـد وأعمـق تحوطهـا فلسـفة الحريـة والجبر حيث إنه بهذا الأسلوب يعبر عن عتاقة هذا الموضوع، وقدمـه، وحداثتـه، ومعاصرته ، وتنوع مفهوم هذه النظرية واختلافها بـاختلاف الأزمـان والطبقـات التى عالجها فى روايته كنموذج مبسط لهذه الفلسـفة ، حيـث يـرى أن التغـير لا يدرك لحظة وقوعه، إنما يبدو وتتضح معالمه بعد تمامه .. فالتغير يلحق كل شئ .

ويعقد يوسف زيدان مقارنة بين نصين أدبيين أو لوحتين فنيتين سـيطرت الدهشة على ألوانهما ، وذابت فيهما اللـذة مـع الألم ، وغلبـت فيهمـا الجبريـة ، وانعدم الاختيار وتمثلت اللوحة الأولى للغيطانى فى تلك اللحظة ، المدهشـة التـى احتُجز فيها الأب العامل فى السعودية، وفُصل عـن ولـده الصغـير المهـدَّد برغبـة الشيخ الوطنى. فإذا به :

بتخيل الإمساك بالولد عَنْوَةً ، التغييرات الفزعـة .. وهنـا وقـع أمـرٌ غريـب، لم يسمع به، ولم يسبق له، إذ غَزُر عرقة مع تعاظم خوفه، وتتابع دقات، قلبــه، ازداد تداخله فى بعضه، كأن قوةً غامضةً تدكُّ ما بداخله دكاً، مويجـاتٌ غريبـةٌ تسـرى عبر ظهره، على حوافها قشعريرة، وفى البؤرة منها ألمٌ ولذةٌ مرغمٌ عليها، لم يسع إليها، لا إلى استثارتها أو بعثها: قذف كما يقذف عند الجمـاع، بقـى مذهـولاً،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤ .

منهكاً ، مرتبكاً، مدركاً أن خللاً عنده وقع، وأن شيئاً مستعصياً على التلف، خسر ! .

ومن ثم نرى الجبر عند الغيطانى نابعاً من قسوة العالم ، واحتكام أمره، وضعف الإمكانية الفردية عن مواجهته طامة كبرى[1] .

فإذا ما انتقلنا إلى اللوحة الثانية ، والمتمثلة فى كتاب "المناظر الإلهية" للإمام عبد الكريم الجيلى ، والذى يرسمها بريشة التصوف فتشكل ألوانها بقوله فى منظر (التلوين)

"تجد من اللذة الإلهية ما يسرى فى جميع أجزائك إلى أن تكاد روحك تخرج من عالم التركيب . وقد أخذت هذه اللذةُ فقيراً، حتى غاب عن الكون وما فيه، فلما رجع إلى نفسه ، وجده قد أمْنَىَ. وقد أنكر هذا الحال بعضُ المشايخ المتقدمين فقال: "إن ذلك للبقايا التى فيه من البشرية" وأين البشرية منه فى هذا المقام؟ بل إنما هو بحكم البشرية فى هيكله الجسمانى، لا لبقاياها فى نفسه المطهرة، فاعلم[2] .

فيرى يوسف زيدان فى هذه اللوحة "الجبر " عند الجيلى هو التسليم التام للمحبوب ، وفناء الإرادة الفردية فى مراد الله.. ومن هنا، قال الجيلى فى قصيدة النادرات :

أرانىَ كالآلاتِ وهو محرِّكى ... أنا قلمٌ والاقتدارُ الأصابعُ
فآونةً يَقْضى علىَّ بطاعةٍ ... وحيناً بما عنه نهتنا الشرائعُ

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : المناظر الإلهية ، تحقيق د. نجاح محمود الغنيمى (دار المنار، القاهرة، ١٩٨٧م) ص ١١٧ .

وما أنا جبرىٌّ العقيدة ، إننــى مُحِبٌّ فنى فيمن خبْتهُ الأضالعُ

ومما سبق ، نلمح جوانب مذهب يوسف زيدان النقدى وعلاجه لبعض القضايا الأدبية والروائية ، وإن كان يغلب عليها النظرة الفلسفية[1] .. وهو ما سوف يتضح أكثر فى الصفحات التالية .

خامساً : الشعر الصُّوفى المعاصر

تحدثنا فى الفصل السَّابق عن الأدب الصُّوفى ، وعرضنا للمجهودات التى قام بها يوسف زيدان فى تحقيق بعض الدواوين الصوفية للتلمسانى ، وعبد الكريم الجيلى ، وإلقائه الضوء على عدد غير قليل من شعراء الصوفية المجهولين، وإيراده نماذج من شعرهم محاولاً بذلك فتح المجال لتحقيق عدد كبير من هذه الدواوين .. وقد قام يوسف زيدان بدراسة نقدية لشعر الإمام أبى العزائم[2] والشاعر أحمد الشهاوى، فسلك فى دراستهما نظرة نقدية مقارنة يتوفر فيها قدر من التقابل والتضاد ، وقد قيل : الضِّدُّ يظهر حُسْنه الضِّد .

وفى إطار الالتقاء على أرض الشعر الصوفى أو التواصل معه فى الحقيقة برغم افتراق الدائرتين التى ينتسب إليهما الإمام "أبو العزائم" ، و"أحمد الشهاوى" كانت تلك الثنائيات كما عرضها يوسف زيدان فى دراسته على النحو التالى :

---

(١) التقاء البحرين ، ص ٣٠ .

(٢) هو الصوفى الثائر ، السيد محمد ماضى الحسنى الحسينى ، المكنى بأبى العزائم ، المعروف بلقب الإمام ولد سنة (١٢٨٦ هجرية – ١٨٦٩م) . وتوفى سنة (١٣٥٦ هجرية – ١٩٣٧م) .

الترميز التراثي في مقابل التناص :

حاول الإمام أبو العزائم الحفاظ على "تقاليد" الرمز الصوفي، فهو يؤكد نفس الرموز التي طالما استخدمها الصوفية الشعراء من قبله، وأشهرها الإشارة بالمحبوبة العربية (ليلى) إلى الذات الإلهية.. وهو رمزٌ لانكاد نجد شاعراً صوفياً في الفترة الممتدة من القرن السادس الهجرى إلى اليوم، إلا واستخدمه؛ بحيث صار هذا الرمز (ليلى) كما وصفناه بحق: من تقاليد الرمز الصوفي. ويضاف إلى هذه (التقاليد) أشياءُ أخرى، مثل : الخمر (= شراب المحبة الإلهية) و السكر (= النشوة القلبية بتنزل التجليات) و الهيكل (= الوجود الجسماني) وغير ذلك مما يتكرَّر كثيراً في شعر الإمام .

لكِن أشعار الإمام احتوت على نمطٍ آخر من الترميز التراثي، أظنه قد انفرد به. وهذا النمط يتلخَّص في تركيز عدة مضامين ومستويات دلالية في لفظةٍ واحدة، ثم استغلال هذه اللفظة المفردة في عِدَّةٍ تشكيلاتٍ يُبرز كلُّ تشكيلٍ منها مستوى دلاليّاً معيناً .. وتلك الخاصية يمكن تسميتها : الطى والنشر[1].

والمثال البارز على هذه الخاصية، نراه في لفظة أَلَسْتُ التي تكررت كثيراً في شعر الإمام. وهذه الكلمة في أصلها قرآنيّة، وردت في سورة الأعراف الآية ١٧٢ في قوله تعالى : ﴿.. أَلَسْتُ بربكم قالوا بلى ..﴾. تشتمل الآية على عدة مضامين ودلالات، يجمعها الإمام بما تشتمل عليه من دلالات أصلية ،

(١) الطىُّ والنشر عمليتان تظهر الثانية منهما (النشر) فى النص الشعرى المكتوب، أما العملية الأولى (الطى) فالمفترض أنها تمت قبلا، فى ضمير المتكلم.. بينما يتم (النشر) فى ضمير السامع.، راجع : المرجع السابق ، ص ١٤٥

وأخرى تأويلية فيجعل الجميع مركزاً في لفظة واحدة ، هي : أَلَسْتُ ، وقد تعددت استخدامات الإمام لهذه اللفظة في أبيات عدة اختلفت دلالاتها من نصٍ إلى آخر[1].

فإذا ما انتقلنا إلى الشهاوى لنرى كيف تعامل مع التراث في وقت اتسعت فيه حركة التعامل الأدبي المعاصر مع التراث ، وبعد ما أفاض نقاد البنيوية في الكلام عن التناص[2] ، فأدت الإفاضة إلى لفت الأنظار المعاصرة إلى إمكانية الاتكاء على الموروث دون حرج .

ويتساءل يوسف زيدان كيف تمت عملية التناص في شعر أحمد الشهاوى؟ ويجيب قائلاً :

يبدأ تناص الشهاوى مع الموروث الديني والصوفي في تلك الصيغة التي اختار أن يصُبَّ فيها إبداعه الشعرى : الأحاديث وقد تضاربت الأقوال في تفسير هذه العملية التي اصطنعها الشهاوى لنفسه فمنهم من جعَلَها اتكاءً على شكل الأحاديث النبوية لعدم ترهل الصياغة اللغوية ، وخلوها من الزوائد الإنشائية، ويرى يوسف زيدان إن تأمل أشعار أحمد الشهاوى وإنضاجها في نفس القارئ يكشف عن وعيه الواسع بالتراث ، وإحاطته بكثير من جوانبه بالإضافة إلى حساسيته اللغوية، وشعوره المرهف بالسياق كل ذلك اجتمع فجعل الشهاوى يعمد إلى إبراز النص التراثي الذى لايتقوم بذاته بل بنصٍ آخر يضاف

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٦ وما بعدها .

(٢) التناص : هو عملية استبطان نصٍ سابق في سياق نصٍ لاحق ، بحيث تتولد من هذه العملية دلالات متجددة لايمكن استكشافها في النص الأسبق ، وإنما يكون لها في النص اللاحق حضور دلالي متميز. راجع المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

إليه[1] .

الفقر في مقابل اليتم :

ربما يُظن الفقر بالضرورة الإفلاس المادى .. ولكن الإفلاس متنوع ومتعدد، وكذلك الفقر .

فقد سأل الرسول ﷺ صحابته ذات يوم قائلاً : أتدرون من المفلس فقالوا: المفلس من لايملك دِرْهَماً ولا ديناراً فقال لهم : لا ولكن المفلس من أتى يوم القيامة وقد سَبَّ هذا ، وسفك دم هذا ، فتأخذ من حسناته حتى إذا نفدت أخذت من سيئات الآخرين ووضعت عليه أو كما قال ﷺ .

وللفقر عند الصوفية مفهوم خاص وأجل من فقر المادة هو الافتقار إلى الله[*] ، وخلع الشعور بالآنية فى مواجهة الذات الإلهية ، والفقر هو طريق الأولياء إلى الله، وإذا ما طبقنا هذا المفهوم على رؤية الإمام "أبو العزائم" نجده يقول فى مقدمة كتابيه (أصول الوصول لمعية الرسول) و (شراب الأرواح من فضل الفتاح) مانصُّه :

أنا العبد ، الخويدم، المسكين، المنكسر القلب، المضطر.. محمد ماضى أبو العزائم؛ الخوف قوامه، والذل حليته، والرهبة باطنه، والرغبة ظاهرة ، الحيرة رداءه، والصبر أنيسه.. والتسليم مذهبه"[2] .

ذلك هو الفقر الذى كان محركاً من محركات شاعرية الإمام ، وطابعاً

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(*) قال تعالى : ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد﴾ (فاطر / ١٥) والغنى هنا بأسمائه تعالى ، كما نحن فقراء إلى أسمائه .. راجع : الفتوحات لابن عربى ، ج٢ ، ص ٢٦٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

عاما يكمن خلف أبياته الشعرية بأسرها ، خاصة تلك الاستغاثات التى تحتشد فى ديوانه كأن يقول :

رَبِّ مُضْطَرٌّ فَقِيرٌ عَائِلُ   خَائِفٌ، وَعَمِيمُ فَضْلِكَ سَائِلُ
رَبِّ رِضْوَانٌ وفَضْلٌ قَصْدُهُ   وَهْوَ عَبْدُ السُّوءِ غِرٌّ جَاهِلُ
أَنْتَ مُعْطٍ بَلْ غَفُورٌ مُنْعِمٌ   لِلْمسيءِ لَدَى الإِنابَةِ قَابِلُ[1]

وتتزايد حِدَّة اللغة فى شعر الإمام حين ينتقل إلى الحب والعشق وذاك أمر طبيعى ، فللعشق كما يقول : ابن عربى : التهاب فلابد للغة العشق أيضاً أن تلتهب، فيكون التأوُّه :

أَوَّاهُ تَنْمُو هَفْتَبِي وَصَبَابَتِي   وَتَأَلُّهِي لِحَقِيقَتِي وَكَمَالِي
عَجَباً مِنْ المَعْشُوقِ مَنْ هُوَ عَاشِقٌ   أأَنَا لِوصْفِي أَمْ أَنَا كَمَالِي
عِشْقٌ وَمَعْشُوقٌ وَعَاشِقُ جُمِعَتْ   مِنْ غَيْرِ فَصْلٍ يُرى وَوِصَالِ

وإذا ما انتقلنا مرة أخرى للشهاوى المتأثر بظروف اليتم ، وطفق يوارى أحزانه بأوراق ابداعاته واصفاً نفسه بالفتى ، ويرجح يوسف زيدان المقصود الفعلىّ من كلمة (الفتى) بأنها المرحلة العمرية وليس المقصود بها الفتوة أو الفروسية. فهو يهدى السفر الأول إلى (نوال عيسى) ذلك الغائب الحاضر الذى بغيابه تجرع مرارة اليتم ، وبحضوره ارتشف حلاوة العشق ، ويمثل تعلق الشهاوى على مستوى النص الشعرى ، بالأم (نوال) قوله فى حديث الغيم :

غمامةٌ حطت على كفى، وألقت حملها
قالت : كل ما بى، ليس لى

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

نصف لأرضكمو.. يغير شكلها

ونصف للفتى أحمد ... يعيد لقلبه بعض الأمان !

ومثلما خرج الأمـام "أبـو العزائـم" مـن مقـام الفقـر إلى درجـة القـرب، بالعشق .. فبالعشق -أيضاً- يخرج الشهاوى من حال اليتم ليواجه العالم، ويجعل من نفسه داعيةً للعشق، ويكتب (كتاب العشق) فيجعل فيه نصّاً بعنوان : **ما بين عشقي وانتظارى، ممات**[1]!

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

المصادر والمراجع

أولاً : أعمال د. يوسف زيدان

١ ـ المقدمة فى التصوف ، لأبى عبد الرحمن السلمى (*تقديم وتحقيق*) .

الطبعة الأولى : مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٨٧.

الطبعة الثانية : دار الجيل ، بيروت ١٩٩٩.

٢ ـ عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : الهيئة المصرية العامة للكتاب (*سلسلة أعلام العرب*) ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : دار الجيل ، بيروت ١٩٩٣.

٣ ـ الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى، دراسة مقارنة (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٩٦.

الطبعة الثالثة : دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٨.

٤ ـ شرح فصول أبقرط لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*)

الطبعة الأولى : دار العلوم العربية ، بيروت ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٠.

٥ ـ شعراء الصوفية المجهولون (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار ، القاهرة ١٩٩١.

الطبعة الثانية : دار الجيل ، بيروت ١٩٩٦ (طبعة مزيدة منقّحة)

٦ ـ ديوان عبد القادر الجيلانى (*دراسة وتحقيق*) .

الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار ، القاهرة ١٩٩١.

الطبعة الثانية : دار الجيل ، بيروت ١٩٩٩.

٧ ــ ديوان عفيف الدين التلمساني (*دراسة وتحقيق*) .

الجزء الأول : مؤسسة الأخبار ، القاهرة ١٩٩١.

٨ ــ قصيدة النادرات العينية للجيلي مع شرح النابلسي (*دراسة وتحقيق*) .

دار الجيل ، بيروت ١٩٨٨.

٩ ــ الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .

١٠ــ عبد القادر الجيلاني، باز ا لله الأشهب (*تأليف*) .

دار الجيل ، بيروت ١٩٩١.

١١ــ رسالة الأعضاء ، لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*) .

الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩١.

١٢ــ المختصر في علم الحديث النبوي ، لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*).

الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩١.

١٣ــ المختار من الأغذية ، لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*) .

الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٢.

١٤ــ شرح مشكلات الفتوحات المكية، لعبد الكريم الجيلي (*دراسة وتحقيق*) .

الطبعة الأولى : دار سعاد الصباح ، القاهرة ١٩٩٢.

الطبعة الثانية : دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٨.

١٥ــ فوائح الجمال وفواتح الجلال، لنجم الدين كُبْرى (*دراسة وتحقيق*).

الطبعة الأولى : دار سعاد الصباح ، القاهرة ١٩٩٣.

الطبعة الثانية : الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٨.

١٦ــ التراث المجهول ، إطلالة على عالم المخطوطات (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٤.

الطبعة الثانية : دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٥(طبعة جامعية خاصة)

الطبعة الثالثة : دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٧.

١٧ــ فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الأول)

معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ١٩٩٤.

١٨ــ فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الثانى)

معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ١٩٩٥.

١٩ــ نوادر المخطوطات بمكتبة بلدية الإسكندرية .

برنامج الأمم المتحدة للتنمية U.N.D.P / الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٥ .

٢٠ــ فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الأول)

معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ١٩٩٦ .

٢١- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الثانى)

معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ١٩٩٧.

٢٢- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الثالث)

معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ١٩٩٨ .

٢٣ـ فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الأول : المخطوطات العلمية)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

٢٤- بدائع المخطوطات القرآنية بالإسكندرية .

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

٢٥ـ التقاء البحرين : نصوص نقدية

الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٧.

٢٦- فهرس مخطوطات أبى العباس المرسى (الجزء الأول: التصوف، التفسير، السيرة، الحديث)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٧ .

٢٧- حى بن يقظان ، النصوص الأربعة ومبدعوها .

الطبعة الأولى : الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة الفلسفة والعلم ١٩٩٧.

الطبعة الثانية : دار الأمين ١٩٩٨.

٢٨- المتواليات (دراسات فى التصوف)

الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٨.

٢٩- المتواليات (فصول فى المتصل التراثى المعاصر)

الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٨.

٣٠- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثانى : التصوف وملحقاته)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٨.

٣١- فهرس مخطوطات رشيد ودمنهور (مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامى ، لندن ١٩٩٨)

٣٢- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثالث: مخطوطات التاريخ والجغرافيا)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٩.

٣٣- علاء الدين (ابن النفيس) القرشى : إعادة اكتشاف

المجمع الثقافى - أبو ظبى ١٩٩٩ .

٣٤- فهرس مخطوطات شبين الكوم

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامى ، لندن ٢٠٠٠ .

٣٥- فهرس مخطوطات المعهد الدينى بسموحة

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ، ٢٠٠٠ .

٣٦- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الرابع : المنطق)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ، ٢٠٠٠ .

٣٧- فهرس مخطوطات أبى العباس المرسى (الجزء الثانى : أصول الفقه وفروعه)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ، ٢٠٠٠ .

٣٨- الشامل فى الصناعة الطبية (أربعون مجلداً)

المجمع الثقافى - أبو ظبى .

*　　　*　　　*

وقد صدرت بعض هـذه الأعمـال ، بعـد إعدادنـا هـذا الكتـاب .. كما صدرت للدكتور يوسف زيدان أعمال أخرى أثنـاء طبـع هـذا الكتاب .

ثانياً : المراجع العامة

١- ابن عربى (محى الدين) : اصطلاح الصوفية ، طبع حيدر آباد ، ١٩٤٨.

٢- : الفتوحات المكيَّة - دار صادر بيروت مصورة عن طبعة القاهرة ١٣٢٩ هـ .

٣- أبو كرم (د. كرم أمين) : حقيقة العبادة عند محيى الدين ابن عربى ، دار الأمين ، القاهرة ، ١٩٩٧ .

٤- : الشيخ مصطفى البكرى تصوفه ورسائله ، المجمع الثقافى ، أبو ظبى ، ٢٠٠٠م .

٥- أبو هيبة (عِزّت ياسين) : المخطوطات العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م .

٦- أمين (أحمد) : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربى - بيروت بدون تاريخ .

٧- أمين (د. جلال) : العولمة ، دار المعارف المصرية ، ١٩٩٨م .

٨- بنت الشاطئ (د. عائشة عبد الرحمن) : تراثنا بين ماضٍ وحاضر دار المعارف، ط٢ ١٩٩١م .

٩- التفتازانى (د. أبو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر ، المجلس الأعلى للطرق الصوفية ، ١٩٩١م .

١٠- ج . ج كراوثر : قصة العلم ، ترجمة د. يمنى الخولى، وآخر الهيئة المصرية العامة للكتّاب ، ١٩٩٩م .

١١- الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفي ، دار دندرة بيروت ، ١٩٨١م.
١٢- خليفة (د. شعبان) وآخر : الفهرسة الوصفية للمكتبات والمطبوعات والمخطوطات ، مطبعة نهضة مصر ، ١٩٨٠م .
١٣- سيد (د. أيمن) : الكتاب العربي المخطوط ، وعلم المخطوطات، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩٧م .
١٤- طاهر (د . حامد) : الفلسفة الإسلامية (مدخل وقضايا) ، دار الثقافة العربية القاهرة ، ١٩٩٩م .
١٥- عبد الرحيم (د. دولت) : الاتجاه العلمي والفَلْسَفِي عند ابن الهيثم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٥م .
١٦- العبد (د. عبد اللطيف محمد) : ست رسائل من التراث العربي الإسلامي، تحقيق ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٢م .
١٧- عبد الله (د. عبد الخالق) : "العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها" مجلة عالم الفكر ، أكتوبر ١٩٩٩م .
١٨- عبد القادر (د. ماهر) : فلسفة العلوم -علم المناهج دار النهضة العربية -بيروت ، ١٩٩٧م .
١٩- عبد المعطي (د. علي) : المدخل إلى الفلسفة ، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية ، ١٩٩٦م .
٢٠- العراقي (د. عاطف) : مجلة عالم الكتاب ، عرض كتاب (ثمرة الحكمة لابن الهيثم) تحقيق د. أبو ريدة ، العدد ٣٥ .
٢١- عسيلان (د. عبد الله عبد الرحيم): تحقيق المخطوطات بين الواقع والمنهج

الأمثل ، مكتبة الملك فهد الوطنية الرياض ١٩٩٤م.

٢٢- عفيفى (د. أبو العلا) : نظريات الإسلاميين فى الكلمة ، مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية ، ١٩٣٤م .

٢٣- قاسم (د. محمد محمد) : المدخل إلى فلسفة العلوم دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية ، ١٩٩٩م .

٢٤- القاشانى (كمال الدين) : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق د. كمال جعفر، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١م.

٢٥- القشيرى (عبد الكريم) : الرسالة القشيرية ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة، ١٩٧٢م .

٢٦- كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣م . .

٢٧- مبارك (د. زكى) : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، المكتبة العصرية ، بيروت بدون تاريخ .

٢٨- محمود (د. زكى نجيب) : جابر بن حيَّان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م .

٢٩- : قضية التصوف (المنقذ من الضلال) دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٠ .

٣٠- المرعشلى (د. هانى) : حى بن يقظان (القصة ومبدعوها الأربعة) مقال الأهرام ١٩٩٩م .

٣١- منتصر (د. عبد الحليم) : تاريخ العلم ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٣م.
٣٢- النجار (د. عامر) : الطرق الصوفية فـى مصـر ، ط دار المعـارف، ١٩٩٠م .

فهــرس الموضوعات

موضوعات الكتاب

دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع
١٢ ش البركة الناصرية (من نوبار)
لاظوغلي - القاهرة - ت : ٧٩٥٤٢٧٦
جمهورية مصر العربية